

L'IVOIRITÉ MOUVEMENTÉE

JEUNES, MÉDIAS ET POLITIQUE EN CÔTE D'IVOIRE

Aghi Bahi



VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

L'Ivoirité Mouvementée Jeunes, Médias et Politique en Côte d'Ivoire

Aghi Bahi



Langa Research & Publishing CIG
Mankon, Bamenda

Publisher

Langaa RPCIG

Langaa Research & Publishing Common Initiative Group

P.O. Box 902 Mankon

Bamenda

North West Region

Cameroon

Langaagrp@gmail.com

www.langaa-rpcig.net

Distributed in and outside N. America by African Books Collective

orders@africanbookscollective.com

www.africanbookcollective.com

ISBN: 9956-728-88-8

© Aghi Bahi 2013

DISCLAIMER

All views expressed in this publication are those of the author and do not necessarily reflect the views of Langaa RPCIG.

A la mémoire de mon père

MAURICE BAHİ-ZAHİRİ (1935-1995)

Table des Matières

Remerciements.....	vii
Avant propos.....	ix
Introduction.....	xiii
Première partie : l'ivoirité : nationalisme prodigue ou manœuvre politique?.....	1
Chapitre 1: Archéologie de l'ivoirité ou du « sentiment nationaliste » en Côte-d'Ivoire.....	3
A. Les groupements ethniques ou associations des originaires.....	3
B. La quête de l'authenticité africaine ou de l'africanité	
Authentique.....	15
<i>Quête d'authenticité à travers les Arts, les Lettres et la culture populaire.....</i>	<i>16</i>
<i>Quête d'africanité à travers les instituts et centres nationaux de recherche.....</i>	<i>20</i>
<i>Quête d'africanité authentique dans la religion : le bossonisme.....</i>	<i>28</i>
C. L'ivoirisation des cadres et des capitaux.....	32
D. La production du « nordisme ».....	38
<i>L'institution de la carte de séjour.....</i>	<i>40</i>
<i>La charte du Nord : une quête de reconnaissance.....</i>	<i>43</i>
Chapitre 2 - Sociogenèse de l'ivoirité : de Konan Bédié à Laurent Gbagbo.....	51
A. 1995: le discours programme d'Henri Konan et l'essor de l'ivoirité.....	51
<i>Un concept culturel.....</i>	<i>52</i>

<i>Un concept anthropologique.....</i>	<i>54</i>
<i>Une tactique politique?62</i>	
B. Heurts et malheurs de l'ivoirité.....	71
<i>Les partis politiques de l'opposition.....</i>	<i>71</i>
<i>La recherche africaniste.....</i>	<i>77</i>
C. Du coup d'état de 1999 à la gouvernance de Gbagbo : la permanence de l'ivoirité.....	89
<i>Le Général Robert Guéï et l'ivoirité.....</i>	<i>89</i>
<i>Le graal national de Laurent Gbagbo.....</i>	<i>92</i>
Chapitre 3: La récupération politique de l'ivoirité.....	105
A. De l'ivoirité culturelle et anthropologique à l'ivoirité politique... 105	
B. Mémoire blessée ou la formulation d'un nationalisme.....	115
<i>Une reconstitution de la mémoire blessée.....</i>	<i>115</i>
<i>La formulation d'un nationalisme.....</i>	<i>122</i>
C. Remarques conclusives.....	139
Deuxième partie : Efficience et efficacité symboliques de l'ivoirité.....	145
Chapitre 4. Les Médias ivoiriens et l'ivoirité.....	147
A. Les institutions médiatiques et l'ivoirité.....	147
<i>Un survol historique.....</i>	<i>148</i>
<i>Le champ journalistique ivoirien.....</i>	<i>152</i>
<i>La place de l'ivoirité dans ces institutions.....</i>	<i>161</i>
B. L'ivoirité dans le contenu des médias.....	167
<i>Note méthodologique.....</i>	<i>168</i>
<i>Expressions courantes de l'ivoirité » chez les leaders politiques.....</i>	<i>168</i>

<i>Montée progressive de l'ivoirité.....</i>	<i>172</i>
C. Propos conclusifs.....	191
Chapitre 5. Au-delà des médias : Les « agoras, parlements » et « grins » et l'ivoirité.....	195
A. Retour sur la situation des jeunes citoyens.....	195
<i>L'imaginaire de la modernité chez les jeunes abidjanais.....</i>	<i>199</i>
<i>La participation des jeunes à la vie de la cité.....</i>	<i>203</i>
<i>Le phénomène des « titrologues ».....</i>	<i>206</i>
B. « Agoras, parlements » et « grins ».....	210
<i>Les « agoras et parlements ».....</i>	<i>211</i>
<i>Les « grins ».....</i>	<i>230</i>
C. Notes conclusives.....	242
Chapitre 6. Une double saga : « Woody » contre « Ado ».....	251
A. Deux figures charismatiques.....	251
<i>L'« intellectuel » et le politicien.....</i>	<i>252</i>
<i>Le « technocrate » et le politicien.....</i>	<i>260</i>
B. De l'affrontement symbolique au conflit légal.....	268
<i>Tout avait si bien commencé.....</i>	<i>268</i>
<i>Après l'Armageddon, quid de l'ivoirité ?.....</i>	<i>282</i>
Conclusion.....	287
<i>Citoyenneté et démocratisation.....</i>	<i>288</i>
<i>Les Eléphants n'ont (toujours) pas réconcilié les Ivoiriens.....</i>	<i>293</i>
Bibliographie.....	301
Sigles et acronymes.....	332

Remerciements

Je voudrais tout d'abord remercier Francis B. Nyamnjoh, Professeur à l'Université de Cape Town (Afrique du Sud) qui m'a suggéré ce travail sur l'ivoirité mouvementée et qui a constamment stimulé ma réflexion et m'a inlassablement encouragé. Mes remerciements s'adressent également à Yves Winkin, Professeur des Universités à l'Ecole Normale Supérieure de Lyon (France). Son invitation à l'Institut français de l'éducation (IFE) m'a permis véritablement de démarrer ce travail. Ses encouragements et remarques critiques devaient attirer mon attention sur le concept batesonien de schismogenèse qui filète cet ouvrage... Mes rencontres avec Elikia Mbokolo, Directeur d'études à l'EHESS-Paris devaient ouvrir ma perspective sur la dimension historiographique de cette étude. Je voudrais aussi le remercier très sincèrement pour sa disponibilité, pour ses conseils et pour ses encouragements. Christopher W. Thompson, Professeur Emérite de l'Université de Warwick (Grande Bretagne) m'a subtilement stimulé mes réflexions notamment sur les questions de l'africanité renforçant ainsi l'axe déjà esquissé par Francis Nyamnjoh... Je lui exprime ici toute ma reconnaissance. Il me faut aussi remercier très sincèrement Francis Akindès, Professeur titulaire à l'Université de Bouaké, pour tous ses encouragements pour tous les conseils qu'il m'a prodigués tout au long de ma carrière. Je voudrais exprimer toute ma gratitude à mon compagnon de route, Gadou Dakouri, Enseignant-chercheur à l'Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire), pour ses remarques perspicaces et ses propositions constructives. Mes remerciements s'adressent autant à mes collègues, Acacio Sidinei Almeida Santos, professeur à la Pontificie université catholique de São Paulo (Brésil), Denise Dias Barros, professeure à l'université de São Paulo (Brésil) et Lori-Anne Théroix Bénoni docteure en anthropologie de l'Université de Toronto (Canada), qui m'ont autorisé à exploiter les résultats de nos élucubrations et travaux communs. Je ne saurais oublier Leslie Ouzina et Pascale Moudiki qui ont donné de leur temps pour rendre ce manuscrit lisible. Qu'elles trouvent ici l'expression de ma profonde reconnaissance. Je remercie Daoda Coulibaly pour la photographie d'une rencontre de la Sorbonne qui a servi comme couverture du livre. Enfin, je voudrais remercier Madame Jocelyne Rouch, Présidente de la Fondation Jean Rouch (Paris), pour son affection et son hospitalité.

Avant propos

Souvent, je pense à feu mon père et à sa génération, à ces hommes de la forêt, nés colonisés, ayant grandi dans la dureté de la colonisation, poussés à l'école par une force inconnue, convaincus que leur salut dans ce monde colonisé qui était le leur passait obligatoirement par l'école. Ils se sont retrouvés précipités dans le monde occidental où ils apprenaient à être des évolués en imitant les Blancs. En même temps, ils réapprenaient à être eux-mêmes, à être des Africains, et ils prenaient conscience du devoir qui les attendait de retour au pays natal. Ils ont exulté de joie lors de la déclaration d'indépendance de leur pays et, pour beaucoup, ont déchiré leurs cartes d'identité française. Ils avaient la lourde tâche de bâtir la Côte d'Ivoire, d'en faire un pays uni, prospère et moderne et de la hisser au rang des peuples les plus évolués du monde. Ils avaient l'espoir que ce dessein s'accomplirait un jour. Ils ont vécu dans la croyance d'un pays libre d'où ils parlaient en égaux et en frères aux autres peuples du monde. Ils avaient foi et espéraient en la dignité humaine. Ils croyaient dur comme fer en l'avenir de leur étonnante et chère Côte d'Ivoire... Beaucoup d'entre ces pionniers de la Côte d'Ivoire nouvelle sont aujourd'hui disparus dans l'espérance que ce destin s'accomplirait un jour. Parfois je me demande s'ils pouvaient imaginer tout ce qui allait advenir de cette chère Eburnie ? La Côte d'Ivoire, solide, unique, avait réussi à ne pas avoir de coup d'Etat. Elle a ensuite réussi la prouesse unique d'en avoir tout de même un, mais sans effusion de sang. Elle a réussi l'exploit d'avoir une rébellion distinguée et apte à gouverner. Et, toujours étonnante cette Côte d'Ivoire en vérité qui a réussi la prouesse de se fabriquer une guerre (presque) civile...

Il est difficile de rester silencieux sur tous les événements tragiques qui se sont déroulés en Côte d'Ivoire. Silence jusque-là complice ou lâche, peu importe. Il arrive un moment où les empyèmes doivent éclater et l'écriture peut aider à la pyorrhée. Cri de douleur, cri d'espoir aussi pour ce qui s'il n'y avait eu tant de morts et de vies brisées, aurait été caustique. Face à une pareille situation, l'intellectuel, véritable ou technicien du savoir pratique, pour reprendre les mots de Jean-Paul Sartre, ne peut pas ne pas avoir d'opinion. Il ne peut pas se contenter de vivre dans un champ disciplinaire et se murer de façon quasi-autistique dans un univers de préoccupations thématiques l'isolant de son environnement.

Le devoir de mémoire conditionne l'oubli, quand l'oubli informe la mémoire. Cette dialectique est au mitan de la construction de l'imaginaire historique et fonde l'historicité des sociétés. Mais l'histoire est à assumer, avec ses complicités/connivences, ses jacqueries et ses révolutions, ses destructions et ses constructions, ses compromis et compromissions, ses contradictions, ses perfidies. Mais la mémoire peut aussi être appréhendée comme leçon de l'histoire : il importe de tirer les leçons de cette histoire récente violente afin de ne pas reproduire cette barbarie...

Mais il faut surtout écrire pour essayer de comprendre, ce que je n'ai pas voulu ni voir venir ni voir s'accomplir en Côte d'Ivoire. Mais cela, en filigranes se trouvait éparé, ça et là, dans divers écrits. En ce début du troisième millénaire, qui aurait cru que l'horreur serait à son comble dans un pays que tout destinait à être heureux et paisible ? Crise et guerre en Côte d'Ivoire, et partout dans le monde, illustrent l'éclipse de la raison (Horkheimer). Ce retour sur cette histoire récente est effectué pour comprendre. L'ivoiritaire ne se trouve peut-être uniquement pas là où il est visible... Dans le fond, « nous sommes [peut-être] tous coupables » comme disait le groupe de zouglou *Les Garagistes*¹... Pourtant ces chanteurs, comme bien d'autres, ont tenté d'alerter l'opinion : « Imaginez chaque ivoirien se promenant avec son cercueil² ». Ironie sociale, ces chants messianiques sont aussi des hérauts de l'ivoirité, témoins participant des tourments du pays. « Mouvementé », utilisé ici au sens figuré pour le titre de cet ouvrage, exprime le changement de la société ivoirienne vue par le prisme de l'identité. Dans cet effort de compréhension, il nous faut dépasser un certain nombre de clichés. Passons outre celui des supposées impérities des successeurs d'Houphouët-Boigny, des héritiers indignes du joyau qu'il leur aurait laissé (Cagnolari 2011) et qui, faute d'imagination politique, ont développé une éthique du mal. Dans cette quête d'intelligibilité, la responsabilité des parties prenantes doit être mise en exergue. Celle de la France puissance colonisatrice doit être sans cesse répétée car le temps ne peut effacer sa dette coloniale.

Écrire pour partager avec les lecteurs ce que je voudrais comprendre... Partage avec mes frères, mes compatriotes et mes collègues –compagnons de l'aventure enseignante, sacerdotale à maints égards... Apporter mon point de vue en partage dans le débat sur ce qui finalement fait ou faisait partie jusque

¹ « Tous coupables », Album « Tapis Rouge » 2004.

² « Gaganini » Album « Tapis Rouge » 2004.

là de notre avenir. Un point de vue par ailleurs livré sans aucune prétention particulière d'objectivité ou de scientificité – notamment dans le dernier chapitre de cet ouvrage séparé des autres pour cela. Il s'agit surtout de mon vécu, d'un témoignage aussi honnête que possible mais qui vaut ce qu'il vaut et que le lecteur pourra « zapper » s'il le désire.

Il n'est pas aisé de prendre la parole dans le débat sur les événements qui secouent la Côte d'Ivoire et qui nous ont tous affecté à un degré ou à un autre. Il s'agit d'un débat passionné où tous estiment avoir quelque chose à en dire, éminemment orienté par les médias de notre choix, ceux qui confortent les idées *a priori* que nous avons sur ces sujets fortement controversés... Il faut néanmoins se résoudre à prendre la parole en évitant de condamner ou de justifier, en évitant autant que possible de ne voir que « ce que l'on projette soi-même » (Krishnamurti). En fin de compte, tous nos rapports ne sont-ils pas imaginaires, s'établissant sur des images formées par la pensée ?

Beaucoup d'Africains ont comme moi été choqués par les propos d'un Nicolas Sarkozy à Dakar (2006) et par son auto-invitation pleine de suffisance au sommet de l'Union Africaine (en 2011) en terrain conquis et surtout par l'apparent silence de tous les chefs d'Etats africains présents dans la salle... Pouvait-il s'inviter de la sorte au Mercosul ou dans des réunions interétatiques d'Asie ? Par ses présences, et ses prestations, le roitelet français nous démontrait simplement notre insignifiance, produisait une de ces illustrations hideuses et sans fard d'une recolonisation de l'Afrique ou même d'une domination coloniale toujours intacte. A l'orée du XXIème siècle, les expressions France-Afrique, Chine-Afrique, Brésil-Afrique, USA-Africa, sont apparues plus claires. L'Afrique est cette masse informe, diffuse, floue, qui à l'échelle planétaire, ne représente rien d'autre qu'un territoire à contrôler dirigé par un ramassis de bénis oui-oui et sur lequel l'imperium occidental est bien réel.

Où en sont nos indépendances ? Qu'avons-nous fait de nos indépendances ? Sommes-nous seulement « indépendants » ? Avons-nous jamais été indépendants ? Et qu'est-ce qu'indépendant veut dire ? Il est douloureux pour des Africains d'avoir à se poser cette question à l'orée du troisième millénaire. « Les Africains ont le droit de décider de leur avenir » rappelait le Président Thabo Mbéki. Ces remarques ressemblent à des crises d'adolescence, des revendications de petits jeunes face à leurs parents un peu

trop sévères. L'Afrique est dans une situation d'enfance ou, au mieux, d'adolescence prolongée.

Notre drame, à nous autres Africains, est notre propension à être plaints et aidés. Ceux desquels nous attendons cette aide s'intéressent davantage au sort des animaux qu'à celui des humains de seconde zone que nous sommes. Tuer des Africains n'a donc que peu d'importance ? Le sort d'un chaton abandonné à la mort émeut plus que celui d'Africains décimés dans des guerres... Là, je comprends les suppliques du *zonglou* : « qui va trouver solution ? », « Dieu seul peut nous sauver ».

Quelles que soient les positions ou quels que soient les choix des uns et des autres sur la crise et ses causes, il importe de refaire le cheminement de l'horreur et de creuser les raisons qui ont conduit à la catastrophe afin d'envisager plus sereinement la réconciliation et l'avenir. Certes une anthropologie de la douleur reste à faire... Et cet ouvrage n'a aucune prétention d'exhaustivité... Bien au contraire, la sélectivité des textes, des moments et des hommes en font un travail qui devra certainement être poursuivi.

L'ivoirité, affirmation identitaire développée au fil des décennies coloniales et postcoloniales, serait à l'origine de la crise ivoirienne. Ce livre revient sur le concept, remonte ses origines, décortique les conditions et le contexte de sa création, tente de reconstituer la « carrière » de l'ivoirité dans l'espace public, depuis ses origines culturelles jusqu'à ses détournements politiques. Il en examine aussi les effets sur les jeunes, les médias au sens le plus large et la politique ivoirienne postcoloniale. Cet ouvrage reprend donc des articles que nous avons publiés ça et là mais présente aussi des inédits afin de lui apporter une certaine cohérence. Ce faisant, il aborde des aspects de la crise ivoirienne et, inévitablement, les élections présidentielles de 2010 et les enjeux de la crise qui s'en est suivie.

Introduction

Dans cette Côte d'Ivoire en train de se construire, nous partons du constat évident que, bon an mal an, la société est en train de changer³ et même, ces derniers temps, de façon brutale et spectaculaire. De nombreux écrits sur la société ivoirienne existent qui, chacun à leur manière, ont étudié ses mutations du point de vue politique, économique ou social. La Côte d'Ivoire des décennies 1970 et dans une certaine mesure des années 1980, « havre de paix » et « miraculée économique », nonobstant la crise qui se profilait, est une image d'Epinal persistante passée au crible de la critique : sous l'angle du processus d'occidentalisation (Touré 1981), de la consistance de l'Etat et la formation de la bourgeoisie ivoirienne (Fauré & Médard 1982), du développement des petits métiers comme réponse à la crise (Touré 1985) ; une sociologie des passions (Vidal 1991) s'avérait nécessaire pour saisir l'énergie sociale (Le Pape 1997) de la Côte d'Ivoire.

Mais le « modèle ivoirien » est vigoureusement mis en questionnement critique (Contamin & Memel Foté 1997) dès lors que la crise quitte l'économique pour investir le politique et devient même politique. Mais entre-temps, le concept d'« ivoirité » qui a (re)fait surface, apparaît d'abord fortement lié aux aspects de la crise économique et notamment à la rareté de l'emploi. Se profile alors une division profonde entre autochtones d'une part et étrangers (allochtones et allogènes) d'autre part (Yao Gnanbéli 2008 ; Bouquet 2003 ; Dozon 1997).

Alors que le monde occidentalisé spéculait sur le bogue informatique de l'an 2000, la Côte d'Ivoire a bogué avec son coup d'état. La crise multiforme que connaîtra le pays peu de temps après la parution de l'ouvrage *Etonnante Côte d'Ivoire* est une source d'inspiration, en particulier la décennie de crises paroxystiques et de conflits larvés, notamment *L'année terrible* (Le Pape & Vidal 2000) où la Côte d'Ivoire bascule dans la violence, ouvre une ère où elle succomberait à la tentation ethnonationaliste (Politique Africaine n°78), et même une période de « brutalisation » du champ politique (Ouattara 2011 ; Vidal 2003 ; Le Pape & Vidal 2000) dont elle n'est pas encore sortie... En effet, qui pouvait prédire avec certitude la guerre en Côte d'Ivoire ? A l'aube du XXI^e siècle, la Côte d'Ivoire était autant occupée par la sortie d'une crise

³ Elle a même considérablement changé depuis la parution d'ouvrages enthousiastes tels qu'*Etonnante Côte d'Ivoire* (Gaudio & Van Rookeghen 1984) étudiée dans son quotidien.

qui se résumait alors à la transition militaro-civile dont l'élection présidentielle – libre et transparente – devait marquer la fin. La Côte d'Ivoire devait donc s'atteler à faire face aux nombreux défis auxquels elle était confrontée (Hugon, Tapinos & Vimard 2002). Mais finalement la guerre est advenue (Politique Africaine n°89). Le conflit devait durer encore et encore, allant de médiation en médiation, d'accord en accord. Depuis septembre 2002, des ouvrages bien différents ont été produits émanant de diverses sphères (journalistique, société civile, politique, universitaire, ...) obligeant par là même à un tri vigilant. Il s'agit alors de creuser les racines de la crise militaro civile plantées dans la rupture du « compromis houphouétiste » (Akindès 2004 : 8-9) ; d'examiner le rapport des frontières de la citoyenneté et de la violence politique en Côte d'Ivoire (Ouedraogo & Sall 2008). La figure d'Houphouët-Boigny est omniprésente parée de vertus qui avant sa mort étaient quasiment oubliées. Le paradigme perdu d'un houphouétisme difficilement définissable au demeurant est sous-jacent à bon nombre de ces écrits. Mais la crise perdurant, les analyses prennent davantage de recul et essaient de comprendre comment la Côte d'Ivoire se réinvente dans la violence (Akindès 2011).

A tous ceux qui ont évoqué la crise ivoirienne, l'ivoirité apparaît comme une pièce maîtresse pour la comprendre (cf. Yéo 2012 ; Dozon 2011, 2000 ; Ahipeaud 2009 ; Ouedraogo & Sall 2008 ; Akindès 2004 ; Ayissi 2003). Certes, « la crise ivoirienne n'a pas pour limites exclusives la question/crise de l'ivoirité. Mais, bien des pistes semblent indiquer qu'une bonne compréhension du mécanisme de construction et d'interprétation du 'projet politique' qu'est l'ivoirité pourrait nous aider à mieux appréhender la situation générale de conflit en Côte d'Ivoire » (Ayissi 2003 : 4). Complexe d'émotions et de tendances, l'ivoirité a certainement été une idée en vogue à un moment donné de l'histoire récente de la Côte d'Ivoire. Nationalisme ivoirien, mouvement nationaliste ou « mouvement nationalitaire » (pour reprendre l'expression de François Kouakou Nguessan 1995), l'ivoirité apparaît donc comme la réponse idoine à la compréhension de la survenue de la crise ivoirienne. Mais des interrogations ne cessent d'apparaître. En effet, pourquoi la quête d'identité nationale ivoirienne génère-t-elle (nécessairement) une crise d'altérité ? Y a-t-il une fatalité politique de l'ivoirité ? La Côte d'Ivoire est-elle condamnée à l'enfermement dans le cercle vicieux de l'ivoirité ? Comment comprendre alors que les « victimes » et « détracteurs » de l'ivoirité s'allient aux « concepteurs » et « zélés » de ce

concept ? S'agit-il de contre-ivoirité contre l'ivoirité ? Ivoirité et contre-ivoirité ne sont-elles pas alors en définitive les deux faces d'une même médaille, l'avvers et le revers d'un même phénomène, les deux pendants d'un même processus ? En définitive, l'ivoirité est-elle vraiment à l'origine de ce qui arrive à la Côte d'Ivoire ? La question même des effets de ce concept d'ivoirité subsume les interrogations à son sujet. La médiatisation de la crise ivoirienne, les différents mouvements de foule, les déferlements de la jeunesse nous enjoignent de nous poser la question : Quel(s) effet(s) l'ivoirité (concept) a-t-elle eu (jusque-là) sur la jeunesse, les médias et la politique en Côte d'Ivoire ?

Il est important de s'intéresser à l'ivoirité et à ses effets sur les jeunes les médias et la politique en Côte d'Ivoire pour la simple raison qu'il est censé être sinon à l'origine de la crise du moins une de ses raisons majeures. Dès lors, il apparaît nécessaire de reconsidérer le concept et ses contextes d'usages, d'en apprécier les effets produits afin d'en tirer des leçons. Ce faisant, nous traitons d'une question controversée⁴ et passionnée en investiguant d'abord l'ivoirité sourde et diffuse, et ensuite le projet plus élaboré de l'ivoirité et les levées de bouclier qu'il a suscité. Pour autant, notre regard n'est pas ingénu et ne pourrait ni ne saurait en avoir la prétention. Il nous faut reconnaître la très grande difficulté à faire un effort de neutralité axiologique afin de lever (démêler) les ambiguïtés de l'ivoirité et des débats qu'elle a suscités.

La question des effets positifs ou négatifs peut être prise en termes d'opposition duale d'acceptation ou de refus, d'adhésion ou de rejet, de fascination ou d'horreur... Dans le fond, elle masque toujours une distinction efficience *vs* efficacité : le premier terme sera saisi comme somme des « effets quelconques » qu'une source est à même de produire ; le second terme sera appréhendé comme la capacité d'un média, d'un message ou d'un concept- à produire « les résultats pour lesquels il a été conçu » et mis en œuvre (Cohen-Séat & Fougeyrollas 1961 : 113).

Pour traiter de l'ivoirité et de ses effets sur la jeunesse, les médias et la politique en Côte d'Ivoire, nous effectuons donc un retour sur la notion même d'ivoirité à partir d'un corpus de textes produits ça et là par ses promoteurs et par ses détracteurs. Loin d'être suranné, le débat sur l'ivoirité, notion devenue centrale dans l'imaginaire politique depuis au moins deux

⁴ En effet, il est toujours possible de se demander si la crise ivoirienne, ou même la guerre qu'a connue la Côte d'Ivoire, est-elle réellement un effet de l'ivoirité ?

décennies, nous semble au contraire essentiel. Qu'est-ce qui explique l'émergence de l'ivoirité (et l'adhésion à cette idée) ? Même si sa présence dans les débats sur la Côte d'Ivoire semble amoindrie, ce concept a des effets sur la jeunesse de Côte d'Ivoire.

Ce corpus, somme toute représentatif du débat dans les milieux intellectuels autorisés de Côte d'Ivoire, sera ensuite élargi à diverses productions culturelles et divers lieux d'expression et de sociabilité de Côte d'Ivoire afin de saisir l'effcience et l'efficacité de l'ivoirité.

Le but poursuivi dans cet ouvrage est une « étiologie » de l'ivoirité afin de comprendre la « schismogénèse », notamment symétrique, du pays et la reproduction de sa fracture sociopolitique⁵. (Bateson 1980 : 98-100 ; Galy 2004 : 165). Une telle proposition théorique comporte trois présupposés qu'il importe de relever. D'abord, dans un tel référentiel, la société ivoirienne est considérée comme un système ayant une certaine unité, une certaine unicité, une dynamique interne et une ouverture sur l'extérieur. Ensuite, cette posture suppose une conception large de la notion d'acteur, un sens métaphorique du concept d'interaction et une différence d'échelle en termes de dynamique interactionnelle. Enfin, au-delà des tensions et de la conflictualité « normale » inhérentes, voire nécessaires à toute société (Simmel 1992), du moins dans la dynamique interactionnelle, une telle position suppose également un certain équilibre social, une certaine homéostasie de la société (Bateson 1980), cet « équilibre » pouvant d'ailleurs être relativement instable.

Ce faisant, nous sommes aussi amené à aborder des phénomènes culturels encore souterrains, ces éléments de changement imperceptibles, mais qui pourtant, et paradoxalement, taraudent profondément la société et la transforment... A bien des égards, appréhender les « mouvements » de l'ivoirité revient à saisir les transformations ou changements de la société ivoirienne (Côte d'Ivoire). Cependant, les questions des changements culturels, –assurément pendantes aux questions économiques, politiques et sociales, ainsi que celles des imaginaires sociaux, des dimensions existentielles

⁵ « On sait que c'est justement à propos de la société Iatmul que Bateson proposa sa conception de la schismogénèse due à une « *différenciation complémentaire* » entre deux groupes, qui pourraient se retrouver ici au niveau des élites occidentalisées et des « *natives* », mais aussi du conflit latent « *autochtone/allogène* » qui les recoupe, agissant à micro-échelle. La combinatoire avec des différenciations symétriques, participant de la segmentarité ordinaire, comme l'opposition Gyo vs Krahn au Libéria, expliquerait le caractère entropique, et sans cesse renouvelé, des conflits en ligues et en damiers, qui passeraient les frontières pour devenir transnationaux » (Galy 2004 : 165).

des rapports sociaux et du sujet postcolonial ivoirien face à la modernité/modernisation, restent encore assez peu documentées. Notre approche du culturel investira donc la culture *lato sensu*. C'est dire que nous traitons peu ou prou de certains aspects de la problématique du changement social dans la société ivoirienne postcoloniale. Les indicateurs ou lieux d'observation de ces changements et de ce dynamisme social sont l'ordinaire de la vie quotidienne, des espaces de sociabilité communs, et qui en même temps constituent des portes d'entrées dans certains champs sociaux... Toutefois, il ne s'agira pas de mouvement⁶ social (cf. Chazel 1993) en tant que tel. Il ne s'agira pas non plus de rendre compte de mobilisations pour des événements ponctuels telles que des jacqueries de militaires ou de jeunes désœuvrés, ou d'autres formes de protestation (barrages, occupations des rues ou autres espaces communs).

Il est « naturel » de s'intéresser aux jeunes qui représentent toujours l'avenir d'un pays. Ils représentent cet avenir d'abord en termes de reproduction au sens biologique de la survie même de l'espèce. Ils figurent ensuite la postérité en termes sociologiques du lieu par excellence où l'on apprend à « faire société », posant alors les enjeux des socialisations. Enfin, étroitement lié à la socialisation, les jeunes constituent un enjeu politique en termes de citoyenneté, de démocratie, de passion, d'enjeu de pouvoir. Les jeunes générations dans la cité représentent une force de mobilisation d'affects, en même temps qu'ils constituent une force de renouvellement et de reproduction du champ politique. En Côte d'Ivoire en particulier, l'accroissement de la population jeune, certes « improductive » (au regard de l'économie), représente en même temps un potentiel d'investissement humain. A la veille de l'éclatement de ce qu'il est convenu d'appeler la « crise ivoirienne », la population de la Côte d'Ivoire est jeune : 57% a moins de 25 ans et est confrontée à de nombreuses difficultés. L'insertion de ces jeunes sur le marché du travail ainsi que leur insertion sociale posent de réels problèmes à l'Etat ivoirien (Tinel & Guichaoua 2002 : 435). L'environnement économique rend encore plus difficile une telle insertion. Le chômage et la précarité de l'emploi sont de plus en plus grands chez ces jeunes qui veulent

⁶ Nous n'aborderons que (très) peu (ou de façon allusive) les mouvements religieux qu'ils soient dits « anciens » ou « nouveaux » quand bien même ceux-ci peuvent être considérés comme « une force politique nouvelle » qui, via la mondialisation, peut même former une « religiosité transnationale » (Ce domaine sort incontestablement de notre compétence et les terrains considérés dans le présent travail ne prennent pas en compte cette dimension).

échapper à la pauvreté (Bahi 2004c). Nombreux sont ces jeunes guettés par une « morosité attentiste » et en quête de repères et d'avenir stable⁷ : « Faute de trouver des repères dans une société en mutation, l'inégalité et l'incertitude sont des caractéristiques majeures de la vie de ces jeunes » (Tinel & Guichaoua 2002 : 435).

Alléguer que les jeunes fréquentent/consomment les médias et y sont sensibles est un truisme. En prenant garde de tomber dans le piège ouvert du paradigme des effets directs et illimités des médias qui domine fortement les études dans ce domaine, nous proposons plus loin (cf. chapitre 4) une économie politique succincte et circonspecte de la presse en Côte d'Ivoire. Les médias, sont toutefois appréhendés dans une définition large qui embrasse la musique populaire (qui sera définie plus loin). Le parti-pris de l'ouvrage n'est pas de se focaliser sur les mass médias classiques. Certes, il est question de la fabrique de l'information officielle mais aussi de positions et propositions alternatives exprimées par des médias alternatifs (Nyamnjoh 2005). « Médias » est donc pris dans une conceptualisation ample : une définition anthropologique, proche de la notion de « médiation ». Celle-ci comprend autant les *mass media* ou appareils idéologiques d'état (Althusser 1976) que les formes d'expression culturelle ayant vocation à transmettre des messages et dès lors ayant valeur de médias. Dans ce sens, sous certains rapports, notre définition de « média » inclut la musique ou la chanson populaire, représentant un liant social, reliant les individus, faisant participer à la vie sociale, culturelle et politique. C'est dire que les médias sont pris dans des réseaux de relations sociales et non pas à travers l'illusion d'une doxométrie qui en effet l'emporte souvent sur le vécu même.

Mais « médias » renvoie aussi aux institutions mass-médiatiques. Le champ de la production journalistique et les logiques qui le structurent sont encore très peu documentés en Côte d'Ivoire. L'éclatement de la crise sociopolitique, l'argument identitaire par lequel la rébellion justifiait la prise d'armes, les craintes de fracture Nord-Sud et le risque de génocide inspiré en toile de fond par l'expérience rwandaise au cœur de laquelle se trouvaient les médias, ont suscité un grand intérêt à partir de 2002 pour les médias en Côte d'Ivoire et le rôle qu'ils ont joué, jouent et joueront dans la crise (sa survenue, son entretien et sa fin). La demande de connaissance sur ces problématiques est récurrente. Pour combler ce vide, il s'est avéré nécessaire de s'interroger sur ce qu'est l'information générale et d'opinion et sur le processus de sa

⁷ Nous reviendrons plus en détail sur la situation des jeunes citoyens dans le Chapitre 5.

production dans un contexte de crise sociopolitique. Quels sont les déterminants politiques, économiques, sociaux et culturels de la production de l'information ? Comment devient-on journaliste ? Quel est l'accès des citoyens à l'information ? En l'absence de mesure d'audiences, que sait-on de la consommation des médias, des journaux en particulier ? Il importe en effet de saisir le rôle de ces médias et médiations au sein même du processus d'interaction avec la cité, avec le pouvoir politique (tenants et opposants). C'est dans la logique de la saisie des interactions entre entrepreneurs politiques, médias et citoyens que la « réception » des médias d'information générale et d'opinion a été explorée dans un cadre de recherche privilégiant les logiques développées par les lecteurs. Les mutations du champ journalistique ivoirien et l'invention d'un « espace public de proximité » (Codello-Guijarro 2003) compromis avorté par l'exacerbation de la crise ivoirienne et les restrictions de libertés de la période post-létale, ont facilité la diffusion de l'idéologie ivoiritaire. Comment les médias en tant qu'institutions ont-ils favorisé/assuré la diffusion de cette idéologie ?

Le processus de démocratisation, intervenant dans un contexte de globalisation, présuppose et affirme l'établissement et le maintien d'une communication entre les tenants du pouvoir et les citoyens, entre les gouvernants et les gouvernés. Ce contact est maintenu, entre autres moyens, par les médias de masse qui interagissent avec la vie même de la cité (au sens aristotélicien). Quid alors des effets de l'idéologie nationaliste de l'ivoirité sur la politique ivoirienne ? En effet, d'aucuns peuvent considérer qu'il y a quelque audace à ouvrir de nouveau un dossier considéré comme clos. Mais nous posons comme prémisses, avec Dozon (2011) que ce nationalisme qu'est l'ivoirité n'est pas outrepassé... Nationalisme implique qu'unité politique et unité nationale se recouvrent (Hobsbawm 1992 : 27-29 ; Gellner 1983). La question nationale est associée à des questions politiques, techniques, administratives, économiques. Dès lors, les phénomènes de nationalismes sont « essentiellement construits d'en haut » (Hobsbawm 1992 : 29). En effet, cela s'illustre, comme nous le verrons plus loin, par le programme ivoiritaire d'Henri Konan Bédié : « renforcement du rôle de l'Etat dans l'affirmation de la question nationale », « redressement national », « reprise des choses en main », pour ne prendre que quelques lieux communs du nationalisme conservateur. Mais il importe également d'étudier les

nationalismes « par le bas⁸ » comme le préconise Eric Hobsbawm, « c'est-à-dire à partir des hypothèses, des espoirs, des besoins, des nostalgies et des intérêts – qui ne sont pas nécessairement nationaux et moins encore nationalistes – des gens ordinaires (...) Cette vision de la nation par en bas, c'est-à-dire du point de vue non pas des gouvernants ou des porte-parole et militants des mouvement politiques (nationalistes ou non), mais par les gens ordinaires qui sont les objets de leur action et de leur propagande, est évidemment difficile à découvrir » (Hobsbawm 1992 : 29). Cette vision « par le bas » est une justification du présent travail.

Quant à la démarche de ce travail, indiquons succinctement qu'elle s'inscrit dans l'anthropologie de la communication (Winkin 2000, 2001) et de l'ordinaire, domaines émergents des sciences de l'information et de la communication (SIC). Mais nous opérons aussi de nombreux emprunts aux autres disciplines des sciences humaines. Premièrement, ces emprunts se font dans un usage de la démarche historique. Il s'agit d'une historiographie articulant une histoire du temps présent : « celle qui se fait avec et sous le contrôle de témoins, c'est également elle qui peut utiliser leur contribution pour pallier l'absence de certaines archives scripturales et pour en constituer d'autres qui permettent d'écrire l'histoire autrement » (Wolikow 1998 : 14) ; puis comme histoire contemporaine un peu plus ancienne puisqu'elle remonte au début du 20^{ème} siècle ; enfin, à partir de données biographiques, une esquisse « prosopographie » comparative des figures/personnages-clés de la sortie de crise. Mais celle-ci ne traverse-t-elle pas cet ouvrage ? Deuxièmement, une approche anthropologique, faite d'observations ethnographiques, immersion de longue durée dans ces terrains afin de saisir des phénomènes de l'intérieur, articulant phénoménologie (interaction, histoire) et herméneutique, inscrit le travail dans une perspective longue et profonde. Troisièmement, selon les besoins, les productions littéraires et/ou artistiques (représentations symboliques) peuvent être convoquées et examinées afin d'étayer le propos. Le tout produit une approche « multidisciplinaire » ou même « dé-disciplinaire ». Ce faisant, à l'aune des approches telles que les « *cultural*-, *postcolonial*- et *subaltern studies* », nous effectuons un travail de déconstruction (Derrida 1979, Said 2000 ; Spivak 2011, 2006) – à défaut de décortiquer ou de décortication – de l'univers

⁸ Force est de constater que les préoccupations des gens ordinaires sont liées à la quête de travail, au bien-être, à la vie qui change, la vie qui est gâtée... à de criantes angoisses existentielles, etc.

notionnel, idéologique ou imaginaire qui sous-tend le concept de l'ivoirité. Nous remettons peu ou prou en question la littérature produite sur l'ivoirité.

Cette démarche associant historiographie, ethnographie et analyses de discours médiatiques pose des problèmes épistémologiques et méthodologiques. D'abord, les « pièces » constituant un corpus exhaustif mais hétéroclite présentent néanmoins la pertinence par rapport à l'ivoirité. Ces sources (écrits, articles de journaux, textes de chansons populaires, vidéoclips, extraits de films, propos captés dans des espaces de discussion...) vont reconstituer la mémoire collective « d'en bas » de l'ivoirité. Ensuite, la méthode pose *ipso facto* le problème de la validité d'un tel corpus, des procédures analytiques, et de la nécessaire confrontation des sources. Des entretiens (causeries) souples ont été menés avec des téléspectateurs, des personnes ayant simplement vécu ces événements – meetings, spectacles télévisés, spots de campagnes, affiches de campagnes... et qui livrent leurs sentiments. Quelle synthèse en faire ? Quel climat d'opinion (Noëlle-Neumann 1989) en ressort-il ? Cela permet-il de comprendre ce qui s'est passé ? Le matériau obtenu par enquête, déclarative par nature, toujours construit, peut être projectif, mais tend à reproduire la doxa. Beaucoup de jeunes personnes interrogées au sujet de l'ivoirité ne savent même pas de quoi il s'agit. La plupart de ces jeunes qui s'expriment dans des circonstances aussi diverses que des entretiens individuels ou des oraisons publiques dans des espaces de discussions de rues sur la survenue (les raisons/causes) de la guerre/crise ivoirienne estiment toujours plus ou moins que l'idéologie/philosophie de l'ivoirité en est à l'origine (en gros ceux qui sont « contre » l'ivoirité ou qui croient que l'enquêteur y est opposé). Pour ceux qui y rattachent vaguement quelque chose, le « et » et le « ou » largement médiatisé en Côte d'Ivoire et ailleurs dans le monde, est le véritable exemple. Bien des jeunes attribuent d'ailleurs l'ivoirité à Laurent Gbagbo, les plus âgés d'entre eux, à Henri Konan Bédié quand les jeunes (autour de 18 ans) ne savent pas de quoi il s'agit, et ne veulent même pas le savoir...

Eu égard à la nature épistémologique de ces sources ordinaires, apparaît donc la nécessité du recul, de les croiser et de les manier avec précautions. Les analyses de discours sont souples, plus thématiques que lexicales, en ayant quelque attention à l'énonciation... En tous les cas, nous faisons l'effort de nous méfier de nous-mêmes, de la sympathie ou de l'empathie que nous pouvons éprouver pour tel ou tel personnage... Notre appartenance à la société ivoirienne étudiée – *insider knowledge* – nous situe de plain-pied avec

les cadres sociaux et culturels » (Wolikow 1998 : 18), mais signifie aussi un manque de recul et implique donc d'approfondir l'investigation et de considérer ce travail comme un *work in progress*.

L'ouvrage reprend des travaux de terrain et des analyses de contenu (de discours), situés dans le temps, que nous avons publiés sous formes d'articles de revues ou de chapitres d'ouvrages pendant une douzaine d'années. Ils n'ont cependant pas été reproduits à l'identique mais ont été décousus, recousus, réécrits, amendés et actualisés pour les besoins de l'argumentation. En outre, quelques passages et chapitres sont inédits, confectionnés pour une meilleure articulation et une plus grande cohérence de l'ouvrage.

Concernant la première partie du travail, l'approche du terrain intègre notre expérience personnelle dans la mesure où nous avons vécu de l'intérieur, ces années d'ivoirité. Notre retour en Côte d'Ivoire, au terme de nos études de troisième cycle en France, coïncident avec l'élaboration de l'ivoirité politique ». Ce travail concerne surtout les jeunes abidjanais que nous avons rencontrés sur nos terrains au cours de nos observations, une Côte d'Ivoire de la ville – Abidjan en particulier – dans un contexte de pauvreté grandissante, et le titre de l'ouvrage peut alors sembler quelque peu excessif. Mais nous pensons que la représentativité de ces jeunes urbains ou le cas échéant semi-urbains n'est pas à rechercher au plan statistique mais à celui plus qualitatif et illustratif du vécu individuel. Au demeurant, cette restriction nous oblige à la plus grande circonspection au plan herméneutique. Notre immersion voire imprégnation longue est ici capitalisée mais nous faisons résolument preuve de vigilance car la proximité et la familiarité dans la culture (ou même certaines sous-cultures) locale(s) peuvent oblitérer certaines émergences.

A certains égards, notre démarche pourra donc sembler tendue entre la science politique, l'anthropologie, et l'essai politique. Nous effectuons d'abord un retour sur le concept d'« ivoirité » afin de débattre théoriquement des changements et comprendre dans quelle mesure ils ont conduit à la crise Pourquoi l'ivoirité cristallise-t-elle la crise d'altérité en Côte d'Ivoire ? Pourquoi « ivoirité » est perçue comme exclusion/rejet de l'autre ? L'étiologie de l'ivoirité conduit à s'interroger sur l'ethnicité. « Quel est le jeu de l'ethnicité et des identités durant ces conflits, la place du religieux et les formes de la violence ? » (Galy 2004 : 163). Nous abordons ensuite les mutations du champ journalistique et ses effets sur les conditions de fabrication et donc sur l'offre d'information politique. Cette partie montre

comment le champ structure la pratique journalistique. Ultérieurement, nous nous interrogeons sur l'invention d'un espace public de proximité émergeant dans une période où la démocratisation promettait des lendemains radieux pour une société qui allait en être meilleure. La question des conditions de préparation du conflit létal -objet du dernier chapitre de l'ouvrage- ne pouvait être éludée. Elle se centre toutefois sur les médiations des jeunes urbains en rapport avec les micro-nationalismes locaux. Enfin, nous amorçons une discussion générale sur le mouvement de la jeunesse confrontés aux défis de la mondialisation.

Première partie

L'ivoirité : Nationalisme prodigue ou manœuvre politique ?

Comprendre la situation ivoirienne impose un retour critique sur le concept d'ivoirité. La question de l'ivoirité est un véritable drame national auquel tous les acteurs ténors de la vie politique ont participé à quelque degré à un moment ou à un autre. Au-delà, l'ivoirité entre dans un processus de construction, d'essor et de médiatisation des micro-nationalismes en Côte d'Ivoire. Ils gauchissent les rapports internationaux de la Côte d'Ivoire et de ses voisins au sein des sous-ensembles régionaux, en même temps qu'ils intoxiquent les relations sociales et politiques internes du pays. Dans le jeu politique interne, ils conduisent au « tribalisme » et entre profondément dans la constitution des identités politiques.

Il nous faut pourtant bien interroger la force du concept d'ivoirité dans la survenue de la guerre, nous demander si l'ivoirité est un nationalisme prodigue ou s'il n'est au contraire qu'une manœuvre politique, s'il est la source de la guerre ivoirienne, ou s'il n'est qu'une des causes/raisons de ce conflit (une cause latérale)... l'ivoirité a constitué une force de mobilisation : mobilisation en sa faveur ; mobilisation contre lui.

Le premier chapitre, remonte aux sources plus anciennes de ce « sentiment nationaliste », procède à une archéologie de l'ivoirité ou du « sentiment nationaliste » en Côte d'Ivoire compris comme largement synonyme d'ivoirité. Le chapitre suivant fait une sociogenèse de l'ivoirité d'Henri Konan Bédié à Laurent Gbagbo, présente l'ivoirité en « mouvements » à l'instar d'une musique funeste. Le troisième chapitre, en faisant une synthèse des débats et controverses locales autour de l'ivoirité, traite de ce qu'il faut bien appeler la récupération politique de l'ivoirité

Chapitre 1

Archéologie de l'ivoirité ou du « sentiment nationaliste » en Côte-d'Ivoire

Ce chapitre¹ explore les sources plus lointaines et plus profondes de l'ivoirité. En effet, l'ivoirité devient intelligible lorsqu'elle est resituée dans le contexte de son émergence : celui-ci se caractérise d'abord par des revendications économico-politiques liées à l'emploi ; ensuite et en même temps par une quête de l'authenticité, un retour (une résurgence) de la mémoire, une quête de reconnaissance, de dignité comme s'il y avait un compte à régler avec l'ancien colonisateur et (par le truchement) de ses auxiliaires et hérauts locaux. À ce titre, un retour dans la période coloniale est effectué puis un regard rétrospectif sur le parti unique est posé sur la notion.

A. Les groupements ethniques ou associations des originaires

Le « demi-siècle » de colonisation française a fait de la Côte d'Ivoire le fleuron de l'Afrique occidentale française mais la conquête coloniale, « la formation de disparités régionales articulées à un certain mode d'identification ethnique, informèrent de manière très problématique son futur destin national » (Dozon 2011 : 72-73). La conquête coloniale a d'abord commencé sur un mode « pacifique » (Wondji 1965), la France ayant comme point de mire l'approche de Savorgnan de Brazza. Mais, « les autorités coloniales découvrirent rapidement qu'elles avaient affaire à un monde plutôt rétif aux nouvelles relations qu'elles entendaient établir et à ses inédites contraintes. Principalement celles qu'elles avaient imposées dans le cadre de la mise en œuvre du code de l'indigénat, c'est-à-dire l'impôt de capitation et le travail forcé » (Dozon 2011 : 74-75).

La brutalité de la conquête coloniale a rencontré des « résistances² indigènes farouches ». La France décide de mettre fin à cette situation

¹ Il repose en grande partie sur notre article intitulé « Permanence et bifurcations du 'sentiment nationaliste' ivoirien » et s'enrichit de réflexions personnelles...

² Les premières résistances étaient déjà le fait des gens de basse côte (Alladians, Abouré et Adioukrou...). Les gens fuyaient les réquisitions et refusaient de payer l'impôt de capitation. L'arrestation de Samori Touré, parce qu'elle détruisait des filières de négoce (circuits commerciaux) qui liaient l'empire soudanien de l'Almamy et le pays baoulé suscita de nombreuses révoltes : « des chefs de culte appelés *komiens* lancèrent des mots d'ordre de

chaotique afin de pouvoir mettre en valeur sa colonie en y nommant Gabriel Angoulvant, « un Gouverneur à poigne » (Dozon 2011 : 75). La pacification commençait. De 1908 à 1913, particulièrement à l'ouest et au centre, « les troupes coloniales, augmentées de bataillons provenant principalement du Soudan voisin, réduisirent les résistances arrêtant, fusillant, infligeant des amendes de guerre et organisant le désarmement des populations ainsi que le déplacement des villages récalcitrants sur des axes assez aisément accessible à la force publique » (Dozon 2011 : 76). En définitive, l'occupation coloniale en Côte d'Ivoire a été « tout particulièrement brutale et traumatique, se soldant par une lourde mortalité indigène dont furent responsables non seulement les actions militaires mais aussi les disettes consécutives aux réquisitions et aux déplacements des populations. A quoi s'ajoutèrent de profondes divisions (qui prolongeaient parfois des discordes plus anciennes) entre ceux qui avaient lutté et ceux qui avaient collaboré » (Dozon 2011 : 76).

A partir de la fin des années 1920, la « pacification » de la Côte d'Ivoire est effectuée, la période semble propice à l'éclosion de clubs et associations. Ainsi, en l'année 1928 les planteurs Agni créent l'Union fraternelle des originaires de la Côte d'Ivoire (UFOCI), club « élitiste » car formé de l'élite intellectuelle et tenu par ces « évolués » que présidait Jean Delafosse et qui fréquentaient des clubs tels que l'Etoile du Sud du planteur Georges Kassi (Cf. Dozon 2011 : 92 ; Amon d'Aby 1951 ; Grah Mel 2003 : 239, 338-339).

La crise de 1930-1938, avec notamment la grande dépression économique mondiale de 1936, a eu des effets différés et surprenant dans les colonies. Dans l'empire colonial français, plus précisément en France métropolitaine, le Front Populaire 1936 avait éveillé beaucoup d'espoirs dans la métropole et dans les colonies, notamment celui de la possibilité du changement de l'ordre social.

« Entre 1928 et 1938, les divers peuples de Côte d'Ivoire, qui avaient senti depuis longtemps le besoin de s'unir se proposèrent de briser les barrières ethniques qui les avaient jusque là isolés les uns des autres. Ils choisirent comme modèles et guides les tribus du Sud-Est, autour desquelles ils se groupèrent instinctivement » (Amon d'Aby 1951 : 37). Il s'agit de l'Association de défense des intérêts des autochtones de la Côte d'Ivoire

résistance et plus spécialement des interdits sur la récolte de riz afin qu'elle ne fût plus prélevée *manu militari* par les occupants étrangers » (Dozon 2011 : 75). Le capitaine Thomann dans ses *Carnets de route en Côte d'Ivoire* témoigne d'attaques et embuscades en pays baoulé... Dans l'ouest forestier, notamment le pays bété, des postes militaires (notamment à Daloa et Gagnoa) furent attaqués par des « coalitions guerrières » ; ils « furent sauvés par le renfort in extremis de colonnes militaires » (Dozon 2011 : 75).

(ADIACI) créée en 1937. Des signes avant-coureurs de l'ivoirité sont donc à trouver quand cette élite Agni crée cette autre association « élitiste » dont Jean Delafosse, Georges Kassi et d'autres étaient membres. Les orientations sont peut-être plus symptomatiques de l'ivoirité pratique. En effet : « On en [l'ivoirité] trouve d'abord la trace dès les années 30, durant un épisode crucial de l'histoire coloniale. Un certain monde indigène, qui s'était 'modernisé' avec l'exploitation cacaoyère, la scolarisation et l'urbanisation, s'associa dans le cadre de ce qui fut appelé l'ADIACI [Association de défense des intérêts des autochtones de la Côte d'Ivoire] » (Dozon 2000 : 50). Cette association d'originaires entendait protester auprès des autorités coloniales contre l'emploi des Sénégalais et des Dahoméens dans les administrations publiques (Bayart, Geschiere & Nyamnjoh 2001 : 181 ; Dozon 2000 : 50).

Déjà, la question de la diversité des langues au sein de la colonie se profile. Elle est perçue comme un obstacle à l'intercompréhension et à l'unité nationale contourné par le génie des peuples à créer des *lingua franca*, notamment un français pidginisé ou créolisé : « En 1938, Treichville, alors quartier populaire du sud d'Abidjan, était la grande Cité où se côtoyaient déjà des hommes venus de toutes les régions du pays et même d'ailleurs. C'était la véritable capitale africaine de la Côte d'Ivoire (...) Aucune langue africaine ne s'imposait, quoique le Dioula ou Malinké fut assez largement répandu. Ainsi s'explique le fait que le français dit 'petit nègre', qui sera baptisé quelque quarante ans plus tard 'français de Moussa' était couramment utilisé comme langue de communication entre les diverses ethnies » (Amon d'Aby 1988 : 140). S'appuyant sur cette observation d'Amon d'Aby, Tiacoh poursuit : « La complexité, disons l'hétérogénéité des populations ivoiriennes, a contribué [d'autre part] à forger de toutes pièces 'la langue de Moussa', trait distinctif de l'ivoirité. Cette langue métisse trouve son origine dans la crise des années 30 et dans l'urbanisation accélérée qui en résulta » (Tiacoh 1999 : 194). Remarquons qu'une telle création linguistique n'est pas très « distinctive » de l'ivoirité. Amadou Hampâté Ba témoigne aussi du *foronfifon naspa...* ou « petit nègre » (cf. Hampaté Ba, 1992, 1998) qui devient plutôt un trait distinctif global de l'Afrique colonisée.

Un besoin d'union est donc exprimé dans la dénomination même de l'association et dans les actions menées. Les habitants de la colonie de Côte d'Ivoire, toutes ethnies confondues, ont eu tendance à avoir pour espoir l'ADIACI. Les régions du Sud-est ivoirien seraient considérées alors par les habitants de la colonie comme étant des modèles et leurs ressortissants comme des guides. Mais ces espoirs seront déçus. « Malheureusement, ces

sociétés [entendre les tribus du Sud-est de la Côte d'Ivoire] qui étaient alors en pleine décadence ne surent comprendre ni jouer le noble rôle qui leur était dévolu, et la tentative échoua piteusement. Dès lors, l'admiration et le respect que le reste du territoire avaient pour les hommes du Sud-Est disparurent pour faire place à un sentiment de haine caractérisée » (Amon d'Aby 1951 : 37). Pourquoi un tel ressentiment ? Certainement une grande déception de se voir rejetés. En effet, la priorité de ces élites allait de préférence pour ne pas dire exclusivement aux membres de leur groupe ethnique d'appartenance. « La fusion des clans et des intérêts n'ayant pu être réalisé sur le plan général, les diverses tribus tentent de l'obtenir d'abord à l'échelle de la subdivision ou du cercle, et les groupements ainsi créés sont toujours fermés aux autres Africains étrangers à la circonscription. Cette multitude d'associations régionale repose donc sur un fondement raciste [aujourd'hui on dirait ethnique] ; le but à atteindre demeure cependant le même : la fusion qu'on n'a pas pu réaliser du premier coup » (Amon d'Aby 1951 : 37).

Déjà J.-F. Amon d'Aby remarque que les politiciens cherchent exploiter ces associations d'originaires. « Les groupements régionaux ont à leur tête tous les lettrés autochtones de la circonscription, et entretiennent des rapports de plus en plus direct avec le Chef du Territoire. Le siège social est en principe au chef-lieu d'un cercle mais, en fait, Abidjan en est la tête. La capitale de la Côte d'Ivoire groupe en effet l'élite de toutes les régions » (Amon d'Aby 1951 : 37).

La Côte d'Ivoire, singulièrement, « vit surgir une ivoirité à caractère réformiste à travers de clubs ou associations apolitiques (...) [et s'accroître] la prise de conscience d'une ivoirité plus que jamais d'actualité » (Tiacoh 1999 : 196-197).

La seconde guerre mondiale porte un coup au prestige de la plus grande France. L'empire divisé, l'AOF reste assez longtemps en effet dans le camp vichyste [jusqu'à la fin de l'année 1942]. Cet état de fait ne défait pas la fibre ivoiritaire. Au contraire, il reste concevable que « La conscience nationale [s'enrichisse] ainsi grandement de cet apport multiforme, profite de cette effervescence qui voit naître de 1944 à 1950 mais singulièrement entre 1944 et 1945 de nombreuses associations, des regroupements non point exclusivement culturels et apolitiques » (Tiacoh 1999 : 203). Ainsi, pour n'en citer que quelques unes : en 1944 - Syndicat agricole africain (SAA), Code d'étude franco-africain (CEFA), Union des originaires des (six) cercles de l'Ouest de la Côte d'Ivoire (UOCOCI), Odienné idéal ; en 1945 - Groupe d'études communiste (GEC), ...

Une société politique prend véritablement corps en Côte d'Ivoire avec la fin du régime de Vichy [fin août 1944] et s'affirme davantage à la libération (Dozon 2011, Gbagbo 1982, 1983). Le Comité d'action patriotique de Côte d'Ivoire (issu de l'ADIACI elle-même issue de l'UFOCI) est le premier parti politique ivoirien normalement constitué et qui devait rapidement pendre la dénomination de « Parti progressiste de la Côte d'Ivoire » (Amon d'Aby 1951).

Le choc de la seconde guerre mondiale a accentué la crise du système colonial et la fin de la 2^{ème} guerre mondiale correspond au début de la décolonisation. Le monde colonial colonial français, anglais, allemand, portugais est en crise. La montée des Etats-Unis d'Amérique et de l'Union soviétique comme puissances impérialistes crée un nouvel équilibre mondial. Les USA et l'URSS, pour des raisons différentes – mais toujours expansionnistes – sont favorables à la décolonisation³ qui entraînerait fatalement l'affaiblissement des puissances d'Europe. Entre temps, naissent des mouvements et idéologies identitaires : négritude, panafricanisme, panarabisme, dont les échos parvenaient à la colonie certes tardivement au moyen de la presse par le truchement des évolués ; les anciens combattants devaient participer à la démystification du « Blanc » et par là même un véritable éveilleur des consciences (Hampaté Ba 1992).

Vers la fin de la seconde guerre mondiale, les nationalismes, dont certains sont anciens (e.g. Inde), au départ modérés, car recherchant surtout l'amélioration du système colonial, et des conditions plus égalitaires⁴ ou même plus « humaines », se radicalisent et durcissent leurs positions face à la lenteur des changements. La guerre a renforcé ces mouvements et en a fait apparaître de nouveaux, comme en Asie (Inde, Indochine) où les mouvements nationalistes sont plus anciens ou en Afrique du nord française (Maroc, Tunisie, Algérie). L'Afrique noire occidentale anglophone (Gold Coast et Nigeria) est en ébullition. Les Africains francophones s'éveillent. Les colonies ont participé à l'effort de guerre et espèrent en retour de sérieuses réformes. Elles demanderont plus tard l'indépendance.

³ De façon caricaturale, les Etats-Unis, développant davantage une idéologie de la liberté, du libre échange, du capitalisme, voient d'un mauvais œil les marchés captifs des colonisateurs ; l'URSS au contraire prône une idéologie socialiste, met en avant la lutte pour l'émancipation des peuples. Tous deux soutiennent résolument la décolonisation...

⁴ Cf. la petite phrase de Niangoran Bouah « Nous voulions être français » dans le film *Abandonnez nous !* (2000) de Marc Garanger.

Autour de l'année 1945, le mot « ivoirité » circulerait à Dakar⁵ parmi des élèves ivoiriens, dans une AOF se remettant à peine du pétainisme et de la seconde guerre mondiale, qui y allaient parfaire leur formation scolaire. De pareils termes, faussement pédants, tels « sénégalité », « ivoirité », « soudanité », etc., auraient alors servi à ces élèves de marqueurs identitaires permettant de les situer d'abord géographiquement et probablement ensuite culturellement. Le terme tombe dans l'oubli. Mais il reste que l'histoire de la conscience de l'ivoirité est entendue comme histoire de « la conscience de partager un destin semblable [qui] s'imposa précocement et de façon durable aux ivoiriens » (Tiacoh 1999 : 191-192).

Au lendemain de la seconde guerre mondiale, la Constitution du 27 octobre 1946, de la Quatrième république, institue l'Union française, tient certaines promesses de la conférence de Brazzaville⁶ de 1944, notamment par de nouvelles dispositions à l'égard des colonies. En son titre VIII elle en modifie le statut et abolit le code de l'indigénat. La Côte d'Ivoire a certes le statut de territoire d'outre-mer relevant de l'Afrique occidentale française, mais s'ouvre alors l'ère de la politique moderne en Côte d'Ivoire (Gbagbo 1982), avec les libertés et les élections dans la colonie, comme en atteste l'adoption de deux importantes lois initiées par des élus Africains : la loi Houphouët-Boigny (1947) – abolissant le travail forcé témoigne à elle seule des abus de la colonisation ; la loi Lamine Gueye (1947) qui abolit le code de l'indigénat et octroie la citoyenneté française à tous les ressortissants de l'Union française (qui vient d'être instituée). L'effervescence nationaliste se nourrit de toutes l'expérience partagée de la dureté de la colonisation et de ses exactions sur les populations nègres, tout particulièrement la période du régime de Vichy, les guerres mondiales et leurs effets, etc. « La situation évoluera de fond en comble lorsque ces associations fusionnèrent pour donner naissance aux partis politiques modernes » (Tiacoh 1999 : 204). Les échos de la naissance de la négritude⁷ et de l'anticolonialisme, grâce aux journaux, aux récits de voyageurs, atteignent bon an mal an les colonies et nourrissent l'imagination, principalement dans les milieux des « évolués ». La lutte contre le colonialisme était amorcée partout dans le monde. Dans

⁵ L'encyclopédie Wikipédia affirme même que le terme serait créé cette année là...

⁶ Mais cette conférence de Brazza sert au Général De Gaulle à maintenir l'empire sans lequel la France ne s'imaginerait pas (sur)vivre (Gbagbo 1978).

⁷ L'année 1935 avec l'unique numéro de *L'Étudiant noir*, revue de combat initiée par Léopold Senghor et Aimé Césaire est une date importante pour la conscientisation de la condition nègre, mais il faut attendre 1947 avec *Présence africaine* pour que s'affirme le mouvement de la négritude...

l'empire colonial français, au prestige érodé par l'humiliation de la défaite face à l'Allemagne (Le Cour Grandmaison 2009), les exigences de reconnaissance, de justice et d'équité se faisaient entendre. Depuis la seconde guerre mondiale en effet, les élites instruites dans les écoles coloniales (gouvernementales ou confessionnelles) veulent « évoluer dans leur propre cadre tout en souhaitant la modernisation de leurs institutions » (Amon d'Aby 1951 : 33). En effet, « elles [ces élites] optent pour une politique d'adaptation et non d'assimilation intégrale. Aussi bien entendent-elles assurer le développement du pays par elles-mêmes suivant la formule 'La Côte d'Ivoire par les Côte d'Ivoiriens, pour les Côte d'Ivoiriens avec la collaboration technique des Européens'. Cette aspiration est favorisée par les droits et les libertés que l'Assemblée Nationale Constituante leur a octroyés depuis juin 1946 » (Amon d'Aby 1951 : 33). Il faut certainement voir dans le refus de l'assimilation une forte influence du mouvement de la négritude. Mais la politique locale de la colonie devait prendre un tour singulier. En effet : « L'un des phénomènes les plus curieux enregistrés en Côte d'Ivoire au lendemain de la Libération est la tendance très marquée des élites autochtones vers la création d'associations régionales, et ce phénomène est d'autant plus intéressant à signaler qu'il ne vient de nulle part, pas même de la Gold Coast ou du Sénégal. Il demeure spécifiquement de Côte d'Ivoire. Ces associations groupent tous les habitants d'un cercle ou de plusieurs cercles réunis. Leur objet est non plus le sport et les récréations de toutes sortes comme les groupements anodins d'avant-guerre, mais le progrès du territoire de leur ressort. Elles [ces associations] ont pour but d'apporter la collaboration des jeunes générations instruites aux vieilles générations représentées par les chefs coutumiers, et au besoin, de substituer l'élite intellectuelle aux chefs encore accrochés aux concepts périmés, à une politique surannée » (Amon d'Aby 1951 : 36). Survenant juste au lendemain de la Libération, cette « curieuse » floraison de groupements régionaux et d'associations ethniques, apparaît comme une étonnante « démocratisation » des sociétés autochtones. Terrible constat ethnographique effectué par un observateur de cette époque. En effet, pour ne prendre que quelques exemples, les équipes de football d'Abidjan (Bahi & Gadou 2009) notamment sont communautaires ou « ethniques⁸ » ; la *Goumbé* comme dans

⁸ *Africa Sports* d'Abidjan, équipe des *Bétés* (terme générique pour désigner les gens de l'Ouest de la Côte d'Ivoire) ; *ASEC* d'Abidjan, équipe des *Akan* ; *Stella Club* d'Abidjan, équipe des *Dioula* (terme générique pour désigner des populations commerçantes originaires du nord) ; *Stade* d'Abidjan, des Libano-syriens, Métis et assimilés, etc. Le sport devait aider à

Moi un Noir de Jean Rouch (1958) est aussi « ethnique ». Ces associations veulent faire évoluer – progresser – les autochtones, et à cet effet les jeunes ayant bénéficié de l’instruction scolaire⁹ doivent aider les générations anciennes¹⁰.

Mais qu’est-ce qui explique cette éclosion d’associations ethniques ? Pour quelle raison observe-t-on un tel repli (voire une telle crispation) identitaire en Côte d’Ivoire ? En fait, la crise du système colonial est en grande partie due à la brutalité même de ce système colonial. L’expérience des deux guerres (en particulier la seconde) a aggravé la crise du système colonial (Le Cour Grandmaison 2009 ; Mazrui & Wondji 1998 ; Hampaté Ba 1998 ; Mbokolo 1985) et a écorné le prestige de la France, l’idée surfaite de sa puissance militaire. La dureté, la discrimination raciale, les injustices et les vexations de la colonisation française, en particulier pendant la période du gouvernement de Vichy (soit deux périodes cruciales 1928-1938 puis 1941-1945), seraient à l’origine d’un repli sur le local. Elles auraient créé des mécontentements ainsi qu’un rejet de l’assimilation et des crispations identitaires. « Ces vexations et ces contraintes ne furent point étrangères à la profonde division qui régna dans tous les domaines entre blancs et noirs en Côte d’Ivoire. Longtemps après la chute du gouvernement de Vichy et même après la Libération, le souvenir de cette dure période sera encore exploité avec succès pour des fins électorales » (Amon d’Aby 1951 : 44). A cette brutalité et à ces injustices du système colonial (confiscation des pouvoirs par les Européens, confiscation des bonnes terres, système d’indigénat, instauration de l’impôt, travail forcé, machiavélisme, favoritisme) il faut ajouter aux vexations (dues à un racisme profond) du colonat. Dans un contexte politique où les demandes diverses de reconnaissance des cultures nègres (négritude par exemple) s’allient au rejet

changer l’ethos des colonisés et les intégrer à la France. Le football, rapidement devenu le sport le plus populaire, était un moyen de collaboration entre indigènes « évolués » et Européens (Cf. Tado & Chazaud 2012 : 32-33).

⁹ Au sein de l’école coloniale William Ponty (Dakar), par exemple, au début des années 1930, le théâtre avait déjà une certaine importance. Créations et performances festives des élèves africains trouvent leur inspiration dans les traditions, coutumes, légendes et histoire africaines... Cette quête de l’authenticité, à la fois mise en valeur et conservation de ces cultures appelées à disparaître sous l’influence occidentale, est, dans une certaine mesure, encouragée par l’école coloniale sur un principe ethnique : rechercher des éléments d’originalité dans sa culture de l’ethnie d’origine (Kwahoulé 1992 ; Bahi 1994).

¹⁰ Cette idée de « progrès » - variante de « développement » - se retrouve dans les raisons et la construction de l’ivoirité puis dans les mouvements de la Galaxie patriotique ; la question générationnelle se posera notamment entre pères fondateurs qui ont connu le parti unique et les jeunes patriotes, ignorants ce vécu, mais qui ne veulent pas s’en laisser conter et qui reprochent à leurs aînés leur politique timorée et surannée...

de l'assimilation et à l'exigence de liberté et d'égalité entre citoyens et sujets, entre Blancs et Noirs. Dans une telle conjoncture, le repli des individus dans des associations d'autochtones est à saisir dans l'articulation de la déception causée par l'ADIACI et du développement des nationalismes (Cf. Dozon 2011 ; Amon d'Aby 1951).

Plus largement, au lendemain de la deuxième guerre mondiale, la notion de *self government*, i.e. pour une gouvernance autochtone, prônée par les USA, a une résonance particulière dans la colonie de Côte d'Ivoire. La propagande américaine met en avant la mémoire de la lutte contre le colonisateur anglais, attachés aux idéaux d'indépendance et de liberté, notamment les présidents Wilson puis Roosevelt en particulier, jugent très sévèrement le colonialisme qui pour eux est une entrave au libre échange. De son côté, la l'anticolonialisme soviétique, prétendait lutter pour l'émancipation des peuples opprimés, voyant l'impérialisme comme le « stade suprême du capitalisme » (selon l'expression de Lénine). Cela lui permettait surtout d'affaiblir économiquement et politiquement les puissances d'Europe de l'ouest (Angleterre, France). L'opinion publique française était un enjeu de joutes oratoires à l'assemblée nationale sur la question coloniale. Contrairement aux apparences, elle constituait une force de pression déterminante et était globalement acquise à la cause de l'empire (Le Cour Grandmaison 2009). Quid de l'opinion éburnéenne ?

Le colonat quoique plus faible que dans des colonies telles que l'Algérie, constitue néanmoins un lobby à même de contrarier un certain nombre de décisions. Partout dans le monde colonisé, les nationalismes se développent et, en Côte d'Ivoire, se développent aussi des micro-nationalismes dans le cadre d'associations d'originaires qui se politisent (cf. Amon d'Aby 1951). Certes, de façon générale les nationalismes dans l'Afrique noire française (AOF et AEF) étaient moins radicaux qu'ailleurs dans le monde colonisé. Il reste que la Côte d'Ivoire apparaît comme une colonie « difficile » et dont les populations se sont longtemps montrées rétives à la domination française et dont la dernière « pacification » remontait à 1916.

Les premières élections politiques, en 1946, notamment celles pour l'assemblée nationale constituante, voient la compétition d'Houphouët, de Kouamé Binzème et du candidat soutenu par le Morho Naba de Haute Volta) : « les Côte d'Ivoiriens dont le sens politique s'était subitement éveillé, entendaient 'serrer les coudes' autour de Houphouët pour ne pas laisser passer le Baloum Naba » (Amon d'Aby 1951 : 56). Là également, la première campagne électorale devait faire apparaître un problème qui devait s'avérer

permanent en Côte d'Ivoire¹¹. En effet, « La campagne en faveur du candidat du Morho Naba eut pour thème la reconstitution de la Haute Volta et la libération des peuples voltaïques asservis au profit de la basse et de la moyenne Côte d'Ivoire » (Amon d'Aby 1951 : 56).

L'heure est à la décolonisation, mais la prise de conscience d'une nécessaire évolution (de l'abandon de la « colonisation de pillage » pratiquée au début du siècle) est difficile pour la France qui est plus réticente que l'Angleterre à se défaire de son empire colonial. La conférence de Brazzaville en 1944, tout en excluant l'indépendance, avait promis une libéralisation, et quoiqu'un peu ambiguë, réaffirmait la France comme maîtresse du destin de ses colonies. Car la France, dont le système d'administration est direct, centralisé et peu flexible, reste encore attachée à deux mythes. Liés entre eux, ces mythes sont entretenus par l'Armée et une partie de la classe politique en dépit des débats parlementaires : celui de l'« assimilation » et celui de « la plus grande France¹² » (Le Cour Grandmaison 2009). Tout cela s'illustre bien dans la répression de l'insurrection malgache en 1947¹³. Mais le mouvement mondial de décolonisation est en marche et les nationalismes tiers-mondistes s'éveillent. Parmi les élites de Côte d'Ivoire les rêves de liberté s'affermissent en raison des effets des nouveaux états et de leaders nouveaux tels Gandhi, Nehru, Tito, Ferhat Abbas, Gamal Abdel Nasser, où plus près, en Gold Coast voisine le charismatique Dr Kwame Nkrumah et ses idées panafricanistes qui atteignent la colonie... Ils luttent contre l'idéologie et le système colonial et seront tous engagés par la suite dans des mouvements nationalistes puis, un peu plus tard, dans l'émergence du tiers monde dont la conférence de Bandung (1955) marque la naissance et un peu plus tard le mouvement des pays non alignés (à partir de 1956)...

La fin de la colonisation voit la montée de l'affirmation identitaire certainement sous la « pression » des colonies anglaises et de la négritude. Un peu partout en effet, les revendications nationalistes se font pressantes (Boahen 1987). En Côte d'Ivoire, à la faveur de la loi 56-619 du 23 juin 1956,

¹¹ Ce problème de la question des étrangers notamment Burkinabé en Côte d'Ivoire est au centre de la rhétorique de la rébellion de 2002 en pointant au passage la responsabilité de colonisateur...

¹² Le maintien de son empire colonial semble alors capital au redressement d'une France fragilisée par la seconde guerre mondiale qui n' imagine pas son avenir autrement, l'idée même de décolonisation signifiant des pertes vitales pour la France.

¹³ La réticence de la France au changement et le retard accusé dans cette voie a provoqué par la décolonisation explique les situations variées allant des guerres meurtrières à des solutions à l'amiable.

dite loi-cadre Defferre, qui établit un régime d'autonomie interne aux colonies, les associations (notamment celles d'originaires) se développent de plus belle. Cette loi autorisait le gouvernement à implémenter des réformes, à prendre des dispositions appropriées et des décrets pour faire évoluer les territoires relevant du ministère de la France d'Outremer. Cette loi rendant les pouvoirs exécutifs locaux plus autonomes vis-à-vis de la métropole en créant dans les colonies (à l'exception de l'Algérie) des conseils de gouvernements élus au suffrage universel. Elle instaurait aussi un collège unique en remplacement des deux collèges selon le statut civil des habitants, i.e. citoyens français (de droit commun) ou sujets de l'empire, les indigènes (de droit local), mais le mode de scrutin restait défavorable aux indigènes. La loi-cadre Defferre constituait une étape dans la décolonisation et répondait aux revendications pressantes des indigènes Africains en facilitant l'intégration et la « promotion » des autochtones... Mais elle ne pouvait satisfaire les leaders Africains exigeants et les revendications nationalistes : égalité, liberté et pleines responsabilités de leurs pays... En effet, aux lendemains de la seconde guerre mondiale, l'idée d'égalité taraude le monde colonisé en général et la société ivoirienne en particulier. En réalité, cette loi était une soupape de sûreté pour la métropole et une préparation à ce que serait l'après-colonisation. La métropole conservait en effet l'essentiel de la souveraineté des territoires colonisés : la défense, la politique extérieure et la monnaie.

L'ivoirité, entendue comme xénophobie et préférence autochtone, est alimentée des problèmes interethniques entre Ivoiriens et non Ivoiriens dans la colonie de Côte d'Ivoire (cf. Le Pape 1997). Ces questions trouvent des échos parmi les étudiants africains en France : « Le journal des étudiants ivoiriens¹⁴ partageait les mêmes vues que les dirigeants du Parti démocratique de la Côte d'Ivoire (PDCI) soutenant la thèse selon laquelle la Côte d'Ivoire n'est pas une vache à lait. [En dépit des contradictions qui s'y exprimaient,] il était globalement] en faveur du territorialisme et du chauvinisme national » (Dieng 2003 : 237). En Côte d'Ivoire même, cette position devait se radicaliser pour devenir clairement xénophobe, s'exprimant violemment par des pogroms contre notamment les Dahoméens, en 1958 (Bayart, Geschiere & Nyamnjoh 2001 : 181 ; Dozon 2000 : 50 ; Le Pape 1997 : 41-44). Cette violence xénophobe advient d'ailleurs « à un moment où la Côte d'Ivoire était devenue juridiquement autonome avec l'application de la loi-cadre de 1956,

¹⁴ Il s'agit de *L'Étudiant* de Côte d'Ivoire (1954-1956)...

et où d'aucuns jugèrent sans doute que ce tournant vers l'indépendance devait impliquer le départ des étrangers travaillant dans l'administration coloniale. Enfin, elle se manifesta à nouveau en 1966, mais d'une manière plus paisible, lorsqu'Houphouët-Boigny proposa à l'Assemblée nationale que les ressortissants du Conseil de l'Entente (Haute-Volta, Niger, Dahomey) puissent bénéficier légalement d'une double nationalité » (Dozon 2000 : 50). Mais le Parti démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI) – parti unique d'alors – repoussa ce projet présidentiel même si « les migrations sont liées à une colonisation agraire complexe et vieille de plusieurs décennies » (Bayart, Geschiere & Nyamnjoh 2001 : 181). Pourquoi le charismatique père de la nation ivoirienne n'insista pas pour le faire accepter ? Avait-il perçu dans ce déni « un trop net déphasage entre ses vues cosmopolites et la conscience plus étroitement nationale de ses compatriotes¹⁵ » (Dozon 2000 : 50) ?

Une pression des « indigènes autochtones » existait déjà face aux injustices de l'administration coloniale et du colonat en matière d'emploi et de ressources. Elle s'était manifestée en 1938. Deux décennies plus tard, Félix Houphouët-Boigny avait déjà été confronté à de telles bouffées xénophobes violentes eux-mêmes à l'état embryonnaires lors des événements antérieurs. Les événements de 1958 sont principalement liés à la question de l'emploi. Les jeunes autochtones, notamment avec Pépé Paul et la Ligue des originaires de la Côte d'Ivoire (LOCI) nourrissaient alors le sentiment d'être écarté de la jouissance légitime des ressources auxquelles l'appartenance à la Côte d'Ivoire leur donnait droit.

Tel peut être donc succinctement pastiché la situation de l'ivoirité à la veille de l'indépendance. Elle se présentait d'abord comme un sentiment et comme une pratique. L'ivoirité, idée d'une conscience nationale, prend naissance et se consolide à travers quelques figures symboliques du passé colonial : acteurs ou témoins de la conquête coloniale, tirailleurs ou anciens combattants des deux guerres mondiales, évolués ou autorités des temps modernes » (Tiacoh 1999 : 192).

¹⁵ Cela semble douteux. En effet, dès la libéralisation (très) partielle des scrutins en 1980, à l'intérieur même du PDCI parti unique, l'ethnicité s'est avérée une arme redoutable pour disqualifier les adversaires politiques, voire les factions rivales. On assiste à un regain de l'autochtonie en tant qu'identité légitimant le candidat à un poste électif. Quelques exemples au niveau des compétitions électorales : Pour les Mairies de la ville d'Abidjan la bataille électorale est rude. Les autochtones comptent bien élire les *leurs* à la tête de *leurs* communes. J. Attoumbré (Baoulé) est « symboliquement disqualifié » au profit de J. Amoa (Ebrié) pour la Mairie d'Adjamé. A Anyama, Zarour (Libanais) se rendra compte qu'il n'est pas un véritable « enfant du pays » attié, etc. Cela se vérifie aussi sur l'ensemble du territoire (Cf. Bahi 2006 : 85-86).

Il faut certes éviter de distendre les racines anciennes de ce qui devait conduire à la formulation du terme « ivoirité » et d'en surestimer l'effet. Au mitan de l'ivoirité, se trouve la question de l'étranger. « A ce compte, on pourrait dire que l'ivoirité, dans ce qu'elle implique de mise à distance des 'étrangers' et de mise en cause de tout ce qui les amènerait à devenir de 'vrais' ivoiriens, fut une figure récurrente de l'histoire coloniale et postcoloniale » (Dozon 2000 : 50). Notons encore que l'historicisation de ce qui plus tard devait porter le nom d'ivoirité laisse songeur. L'ivoirité apparaît donc bien comme un problème complexe et ancien en Côte d'Ivoire.

B. La quête de l'authenticité africaine ou de l'africanité authentique

Le terme ivoirité réapparaît en 1974 « sous la plume de Pierre Niava et dans la bouche de Niangoranh Porquet » (Boa 2009 : 75). Nous sommes à l'époque où le citoyen Mobutu devait lancer son abacos (Bayart 1996). La quête et l'affirmation culturelle et identitaire est mondiale et même encouragée par l'UNESCO, comme le rappelle bien Boa (2003). « Ivoirité », racine « ivoire » avec le suffixe « ité », est formé sur le mode de « francité », racine « français » et suffixe « ité », un pastiche du mot inventé en 1966 par Léopold Sédar Senghor. C'est pourquoi Bernard Zadi Zaourou évoque l'ivorité comme une « fleur des jardins senghoriens » développée par « des Ivoiriens cultivant de la philosophie nihiliste » (Zadi Zaourou 2008 : 86-87).

Une ivoirité non « théorisée » - un sentiment national - se développe donc au cours de la seconde décennie du parti unique, en plein houpouétisme, marquant ainsi les limites de ce système et les tares de ce modèle. Les débuts des années 1980 voient l'exploration de la question identitaire dans les confins de la mémoire de l'Afrique précoloniale, voire préislamique. A cette époque là, elle répond à une question lancinante et récurrente sur la primauté des groupes ethniques (rappelons-le en vigueur depuis la colonisation et profondément ancré dans la mentalité). Il s'agit d'abord d'une quête ontologique d'authenticité, de reconnaissance et de justice sociale à laquelle les politiques tentent d'apporter une réponse satisfaisante. La quête d'africanité authentique investit les systèmes symboliques (mythologies, religions).

Quête d'authenticité à travers les Arts, les Lettres et la culture populaire

En dépit des vicissitudes de ses régimes politiques, l'Afrique postcoloniale fait montre d'un dynamisme culturel – voire d'une effervescence culturelle – au niveau du continent et dans les diasporas. Culture est ici évoquée dans un sens relativement restreint englobant : Arts et Lettres, Beaux-arts, Cinéma, Littérature (poésie, roman), Musique, Théâtre, Haute couture, concours de beauté... Elle englobe l'art considéré par Sapir comme une des forces sociales importantes constituant l'environnement social (Sapir 1992 : 2). La quête de l'authenticité africaine crée même une effervescence culturelle. La fin des années 1960 à Kinshasa était « profondément marqué[e] par les contestations sociopolitiques et inter-civilisationnelles par la Négritude et la philosophie africaine qui prévalaient à l'époque » (Devisch & Nyamnjoh 2011 : 7).

La quête de l'authenticité ou d'africanité est un moment fondamental de cette période. Il faut donc (ré-) investir la tradition orale afin de retrouver les traditions et celles-ci en retour vont guider la création et les pratiques artistiques, comme peut l'illustrer la création théâtrale avec l'*Ensemble Kotéba d'Abidjan* de Souleymane Koly (1974) ou le *Didiga* de Bernard Zadi, etc.

La création romanesque est aussi en pleine expérimentation. La *griotique* de Dieudonné Niangoran Porquet inspirée des maîtres de la parole, tels que les griots, va être essayée dans la pratique théâtrale africaine et notamment « la griotique »... C'est dans ce contexte que réapparaît le terme « ivoirité ». Cette notion est alors déjà « entendue comme concept culturel et d'opposition au régime d'Houphouët-Boigny accusé de brader à la France la souveraineté du pays-Etat. Cette ivoirité reprenait, *re-lançait* le combat anti-néocolonialiste sous la forme de la lutte contre l'aliénation culturelle, sur fond de marxisme. Cette ivoirité culturelle n'avait pas rompu avec le patriotisme fraternel mais en renouvelait seulement le contenu en la gauchissant. Il s'agissait d'un mouvement poético-politique qui s'apparentait par de nombreux points avec la négritude de Césaire » (Tavarès 2005 : 150-151).

Boa Thiémélé (2003) rappelle le rôle joué par le journaliste Pierre Niava dans la diffusion du terme « ivoirité » dans les milieux intellectuels. L'ivoirité telle que conçue à cette époque est donc à la fois en prise directe avec le désir d'indépendance véritable et la quête de l'authenticité. Si celle des Mobutu ou Boboliko font rire certains, d'autres au contraire les prennent au sérieux ; ils

ont plutôt pour référence Kwame Nkrumah, ou Sékou Touré... plus tard le style de Nelson Mandela (Bayart 1996). Dans ce domaine de la littérature, Bernard Dadié, Bernard Zadi, Jean Marie Adiaffi, Niangoran Porquet... méritent un arrêt sur image. Un parallèle peut être fait avec le *Didiga*¹⁶ moderne créé par Bernard Zadi Zaourou, puisant aux sources de l'oralité du récit des chasseurs relatant les hauts faits de *Djergbengben*, héros d'aventures impensables, où le récit lui-même est absurde. La « chronique des temps qui tangent » animée par Bottey Moum Koussa¹⁷ alias Bernard Zadi Zaourou, est empreinte de cet humour noir absurde...

Les Arts sont effervescents : les Arts plastiques notamment avec le mouvement *Vobou Vobou*¹⁸ par exemple est la recherche originale en arts plastiques faite de mélanges, de collages, d'assemblages de matériaux divers y compris de peinture. Les Arts du spectacle vivant connaissent une créativité notable : Théâtre, dramaturgie, scénographie, chorégraphie, danse, performance musicale, sont difficilement dissociés. : Koteba ; Bernard Zadi – Didiga et le *didiga* ; Were Were Liking et Marie-José Hourantier -- le théâtre rituel *Bin kadi so* de Marie-José Hourantier et plus tard le *Ki-Yi Mbock* de Wêrê Wêrê Liking ; le *Kotéba* de Souleymane Koli est une nouvelle version au théâtre du Kotéba traditionnel, plus « populaire » ; Adjé Daniel, Diallo Ticouai Vincent, Alexis Don Zigré – théâtre plus « populaire », issu du théâtre scolaire... La danse et/ou la chorégraphie avec Marie-Rose Guiraud et les *Guirivoires*... puise dans le patrimoine culturel ivoirien.

La création musicale, notamment la musique populaire moderne, est peut-être une des manifestations les plus patentes de cette effervescence. Le chant est une ancienne forme de communication, de transmission, de conservation de l'information, du message en Afrique. Par musique populaire moderne (Zouglou, Mapouka, Coupé décalé), outre le rythme et la musique proprement dite, il faut surtout comprendre chanson ou parole chantée. Le chant accompagné de musique formant alors un tout et par métonymie/synecdoque, l'on parle de musique mais il s'agit bien de chant – de « parole chantée ». La musique chantée est conservation, transmission (narration), performance, théâtralité, enseignement et divertissement (Cf. Calvet 1981 ; De Smedt 2010). La « surrection » des musiques des terroirs de

¹⁶ En langue bété : « paquet ou tas d'ordures » ou « récit sans tête ni queue »...

¹⁷ *Moum koussa* en langue bété : « la chenille qui est dans la paille (formant la toiture de la case) »...

¹⁸ En langue gouro : « assemblage de n'importe quoi » ou « bruissement de feuilles »...

Côte d'Ivoire, caractéristique des lendemains de l'indépendance du pays, est une mouvance plus globale (Wondji 1986 : 14). Cette subsidence de la musique populaire illustre aussi la quête de l'authenticité articulée à la modernité avec Ernesto Djédjé, Paul Wassaba, par exemple...

Les années 1990 sont marquées par l'avènement du *Zonglou*, expression musicale syncrétique lancée par les étudiants abidjanais, poésie chantée (Adom 2000) en même temps qu'expression d'une jeunesse désorientée (Blé 2006, 2000), elle est une véritable matrice de genres musicaux populaires modernes des jeunes. Le *Mapouka*, qui actuellement semble avoir quelque peu décliné, a véritablement décollé après le milieu des années 1990 avec des groupes comme *Nigni Saff Cadence* ou *Les Tueuses du Mapouka*. Pour bien exécuter cette danse, la fille doit être plutôt « awoulaba », du moins avoir un postérieur généreux afin de le faire bouger, ou plutôt le faire trembler, en cadence. *Mapouka* « serré » ou « dédja » veut dire Mapouka exécuté nue ou presque nue. Car la danseuse ne conserve en tout et pour tout vêtement qu'un « string ». A l'origine, le Mapouka est une danse traditionnelle des régions côtières (Adjoukrou, Leboutou) de Côte d'Ivoire. Elle intègre un certain voyeurisme lubrique. La danse est suggestive et les hommes cherchent à voir le *kpétou*¹⁹. La formule plait et en dépit de la censure, prospère et essaime. De fait, le Mapouka a détrôné le Ndombolo en Côte d'Ivoire même.

La luxuriance de la musique populaire et même la sur-médiatisation du zonglou, tendent à occulter les autres pans de la culture ivoirienne en plein essor. La coexistence de deux concours de beauté africaine, à savoir Miss Côte d'Ivoire et Miss *Awoulaba*²⁰ peut être considérée comme une énième illustration du déchirement ou de la négociation « tradition » vs « modernité ». C'est certainement dans un contexte d'ivoirité/authenticité africaine qu'il faut situer le concours de beauté, notamment celui du *Bagnon*²¹ et de Miss *Awoulaba* : les performances de ces contre-modèles locaux, ivoiriens, donnant le change aux modèles de la beauté globale occidentale sont aussi l'occasion de (re-)construction d'une africanité, d'une typicité ivoirienne, notamment dans les défilés en costumes traditionnels...

¹⁹ *Kpétou* : Sexe féminin en nouchi – français populaire de Côte d'Ivoire... Cela a exposé ce genre à la censure à telle enseigne qu'en 1998, le CNCA décide d'en interdire la diffusion. Cette interdiction locale a « boosté » le Mapouka au dans les flux globaux notamment dans les pays d'Afrique subsaharienne et au sein des diasporas ivoirienne et plus largement africaine d'Europe et d'Amérique du nord

²⁰ Modèle de la beauté féminine dans les traditions akan. La troisième édition a eu lieu en décembre 2011 comme pour dire que les choses sont redevenues comme avant...

²¹ Le bel homme dans les traditions Krou (Cf. Wondji 1986 ; Holas 1980)...

Dans les *mass media*, le « français de Moussa » (français des rues), plein d'images croustillantes, humoristique à l'envi, s'écrit dans des chroniques de magazines, s'écoute à la radio ou se joue dans des sketches télévisés. On recherche bien la spécificité ivoirienne – « l'ivoirienneté » ou « l'ivoirianité » qui plaît tant. Mais cette exploration un tantinet puérile reste bénigne. Au cinéma par exemple, Timité Bassori (*La femme au couteau* 1968), Henri Duparc [*Abusuan* 1972, *L'herbe sauvage* 1977, entre autres], où le personnage de l'intellectuel est souvent décalé, fantasque ou un peu fou montre de diverses façons la tension psychologique vécue par les Africains en raison des « contradictions » entre tradition et modernisme... Avec Roger Gnoan Mbala (notamment *Au nom du Christ* 1993 - auquel a contribué Jean-Marie Adiaffi), nous sommes à la veille de la conceptualisation politique de l'ivoirité ; *Adangaman* (2001), film ivoirien présentant un « point de vue africain » sur l'esclavage... s'inscrit davantage dans la mouvance globale de la restauration de la mémoire et de la réparation de cette mémoire blessée des peuples négro-africains²², un peu plus tard Yéo Kozoloa, Jean-Louis Koula... Il est vrai que la critique, la dénonciation ou la satire de la société sont plus fréquentes mais il s'agit de regards africains sur des réalités africaines.

À la télévision, le travail de Léonard Groguhet en est le meilleur exemple. Il fera des émules. Etc. « *A chez nous pays* » disent dans leurs sketches les humoristes Toto et Dago, reprenant par là une expression populaire de l'authenticité. Le travail de Léonard Groguhet peut être versé au compte de cette authenticité ambiante sur tout le continent et dans la diaspora surtout américaine et caribéenne... « *Mensonge d'un soir* », émission théâtralisée dédiée aux contes traditionnels, mettant en scène des séances de contes, est une des réminiscences de cette quête et de cette manifestation de l'authenticité. Et c'est certainement cette folklorisation qui en atténue l'impact.

Au cours des Années 1980, le travail des artistes *lato sensu*, des hommes de lettres et homme de cultures, intellectuels ivoiriens, va dans le sens de cette valorisation largement admise qui vise à moderniser le pays. La Haute couture ivoirienne se développe avec par exemple Pathé'O. et ses modèles exploitant le pagne africain, Miss Zahui qui va travailler avec le *tapa*²³. Cette haute couture va de pair avec l'ornementique corporel (Cf. Gadou & Djédjé 2006). D'un dynamisme singulier, la mode africaine est de façon générale à la recherche d'une originalité/authenticité, bref d'une africanité « inoffensive ».

²² Cf infra Chapitre 2.

²³ Ecorce d'arbres « tapée », battue finement jusqu'à assouplissement et obtention d'une malléabilité à l'instar d'un tissu.

Quête d'africanité à travers les instituts et centres nationaux de recherche

Cette effervescence culturelle des années 1970 touche aussi la jeune université d'Abidjan, d'une façon générale, et nombre de ses instituts et centres de recherche tels que l'ILENA, l'ILA, l'IES, l'IHAAA, etc., ainsi que, dans une certaine mesure, les recherches sur la pharmacopée traditionnelle, qui participent de la conservation, de la mise en valeur des savoirs et savoir-faire ancestraux.

L'Institut national des arts (INA) devenu Institut national supérieur des arts et de l'action culturelle (INSAAC), le Groupe de recherche sur la tradition orale (GRTO), sont des creusets de cette mouvance d'authenticité et partant identitaire pour les uns, de l'expression d'une africanité et de la mise en valeur de cette originalité, de cette spécificité.

« C'est l'époque où naît le Groupe de Recherche sur la Tradition Orale, le fameux GRTO cofondé par Simone Gbagbo, dont le mot d'ordre était l'immersion dans le peuple » (Tavarès 2005 : 150-151). Le Groupe de Recherche sur la Tradition Orale (GRTO) est probablement le véritable creuset de l'opposition politique ivoirienne significative. Il était alors dirigé par Zadi Zaourou qui était la « référence idéologique, le 'grand frère', Laurent [Gbagbo] lui était le responsable politique... » du groupe politique qui fût l'embryon du FPI, jusqu'en 1980 où les chemins de Zadi et Gbagbo se séparèrent » (Ehivet-Gbagbo 2006 : 93). La même quête est remarquable avec l'Institut de littérature et d'esthétique négro-africaines (ILENA) sur l'esthétique négro-africaine, sur l'art dramatique, les arts plastiques... Mais c'est avec l'art musical et la tradition orale que cette quête de l'authenticité s'est avérée la plus politique et la plus exploitable « politiciennement »...

Il faut rappeler que ce mouvement de quête identitaire est initié depuis la création même de l'Université d'Abidjan. Georges Niangoran Bouah, dans l'exercice de son métier d'ethnologue est amené à étudier les récits cosmogoniques traditionnels et légendes de création du monde ; d'autres chercheurs au sein de la Faculté des lettres et sciences humaines, notamment le département d'Histoire et l'Institut d'Histoire, d'Art et d'Archéologie Africains (IHAAA) étudient l'archéologie de la Côte d'Ivoire, l'histoire du peuplement, etc. Il existe comme une « fascination » pour l'autochtonie manifestée avec acuité dans les années 1980, elle refait surface lors de la succession d'Houphouët-Boigny (commencée dès la réinstauration du multipartisme).

A l'orée des années 1980, Niangoran Bouah créait la drummologie - science africaine qui se donnait pour objet l'étude des tambours et de leur langage. La drummologie de Georges Niangoran Bouah est d'abord située dans cette mouvance de restauration de la dignité de l'homme négro-africain (Cf. Niangoran Bouah 1982, 1981 ; Bahi & Almeida 2010). De son côté Mémel-Fotê s'intéressait au *Système politique du Lodjoukroun* démontrant un système d'alternance foncièrement démocratique. L'authenticité ivoirienne se performait jusque dans le vestimentaire. Ces professeurs arboraient les tenues traditionnelles africaines au grand dam de bon nombre d'enseignants européens exerçant alors à l'Université d'Abidjan, Niangoran Bouah et Mémel Fotê Harris, frères amicaux, amis fraternels, s'étaient passé le mot. Mémel témoigne de ce que cela ne passait pas tellement dans les milieux académiques nettement dominés par les professeurs français (entretien inédit mené par Gadou Dakouri en 2001), suivis par d'autres tels Légré Okou Henri... Jean Marie Adiaffi, à la télévision, portait aussi fièrement ses tenues traditionnelles, celles d'un dignitaire Agni de Bettié... Tout comme les représentations télévisées théâtrales ou théâtralisées de Niangoran Porquet, et les apparitions de Georges Niangoran Bouah. Cela dit, la plupart des hérauts de l'ivoirité n'arboraient pas vraiment de costumes « traditionnels » mais plutôt des vêtements « modernes » avec à la clé le pagne africain (chemises faites tout ou partie de pagnes) ou autres vêtements modernes africains (Gadou & Djédjé 2006).

La quête des origines, de l'ancienneté des peuples, devient un enjeu de compétition à l'université. Elle n'aurait peut-être jamais dû quitter les groupes de recherche universitaires... La quête des « aborigènes » éburnéens se précise, les *Magwe*²⁴, ancêtres des *Krous* venant, avec les *Krobous*, les *Touras* et les *Eotilés*²⁵ (pour ne citer que ceux-là), compléter le cénacle des ancêtres antédiluviens ou préhistorique et les vestiges de leurs sculptures lithiques (Nianoran Bouah 1997), ceux qui seraient ivoiriens de souche multiséculaire a repris (Cf. Bahi 2006). Mais dans la frénésie de la quête des origines authentiques, ils recherchent aussi la légitimation du pouvoir akan dans la mythologie autochtone et dans des origines égyptiennes (Cf. Niangoran avec notamment « L'univers akan des poids à peser l'or »). Ils puisent alors à deux

²⁴ L'Histoire des *Magwe* est publiée par Laurent Gbagbo en 1982 dans le numéro spécial de la revue Godo Godo de l'IHAAA ; la seconde partie sera publiée vingt ans plus tard dans l'ouvrage *Sur les traces des Bété* par les Presses universitaires de Côte d'Ivoire.

²⁵ Les *Krobous* (région d'Agboville) disent être descendus du ciel à l'aide d'une chaîne ; les *Touras* (Région de Biankouma) disent qu'ils sont sortis des entrailles de la terre ; les *Eotilés* (autour de la Lagune Aby) disent être issus des profondeurs des eaux.

sources : celle de l'anthropologie négative colonialiste d'une part et celle de l'histoire de longue durée de l'Afrique remontant au pays de Misraïm.

Il s'agit là d'un débat de 1982 lorsque, dans un zèle pour le culte de la personnalité d'Houphouët-Boigny, le PDCI voulait transformer Yamoussoukro, village natal du père de la nation, en berceau du RDA... La prétention des Akan à mériter le pouvoir d'Etat n'est pas née de la re-conceptualisation de l'ivoirité. Elle est une affirmation plus ancienne qui avait pour but de conserver le système politique à deux moments précis : 1) lors de l'indépendance négociée, c'est-à-dire pour la conservation de la maîtrise du jeu par la France, et 2) pour maintenir le parti unique en légitimant la future succession du « vieux » par quelqu'un de son ethnie ou de son groupe ethnique (Baoulé, à défaut, Akan).

A posteriori l'on peut dire que cette période est faste au plan intellectuel, artistique, culturel. Au début des années 1980, Bernard Zadi Zaourou révèle le *didiga* (littéralement = paquet d'ordures), esthétique de l'art de la parole, parole de l'arc musical ou *dodo*, art de l'impensable (aspect philosophique) ; le *didiga* devient un concept moderne tirant ses origines des traditions orales ivoiriennes, la tradition bété notamment (Coulibaly 2010 : 27). Bernard Zadi n'a pas de lien avec l'ivoirité. Il fait partie des figures de proue de la mouvance en quête d'une esthétique culturelle négro-africaine novatrice. Maurice Bandaman, ainsi que d'autres écrivains, dans sa quête d'une nouvelle écriture romanesque africaine intégrant des éléments du conte traditionnel fait également partie de ce mouvement qui quête ce qu'il y a de plus authentique dans ce qu'il y a de plus intime et de plus « immédiatement » accessible à la culture.

Certes, le processus n'est pas uniforme. La quête culturelle est source d'émulation, de compétition dont les relents ne sont pas toujours inoffensifs. Les autres groupes ethniques tentent de valoriser leurs propres cultures et ne se reconnaissent pas dans celle des autres.

Cette mouvance de l'authenticité africaine, comme le rappelle bien Boa (2003), est globale en Afrique. C'est ce que remarque vite Ch. Onana : « L'ivoirité', dans son acception première, n'a rien à voir avec l'exclusion. Le terme serait apparu pour la première fois sous la plume d'un jeune chercheur ivoirien, Niangoran Porquet, pour valoriser le patrimoine culturel africain et ivoirien en particulier. Il émerge dans un contexte de revendication où les mouvements de gauche essayent, dans plusieurs pays africains, de valoriser la culture et les idées panafricanistes » (Onana 2011 : 60). Les largesses d'Houphouët-Boigny envers des artistes étrangers tels que Manu Dibango

étaient difficilement acceptées de plus en plus mal vécues dans un milieu mal loti. Plus encore, les mouvements d'authenticité se font écho dans les Afriques (en Afrique et sur les continents Américains) dans une intertextualité ou une inter-discursivité médiatique. En effet, au plan international, dans les diasporas, aux Etats-Unis notamment, l'heure est aussi à la quête des racines : Des artistes afro-américains prennent des noms africains, d'autres embrassent la religion islamique en croyant y trouver leurs racines africaines. Certains font le voyage du retour aux sources, remontent leurs origines. La chanson de Lamont Dozier, *Going back to my roots* (1976), en est symptomatique ; le plus caractéristique étant certainement le livre d'Alex Haley *Roots : The saga of an American family* (1976), puis la série télévisée du même nom. Combien de musiciens prennent-ils des noms « africains » à l'instar du batteur de jazz Leon « Ndugu » Chancler...

Revenons en Côte d'Ivoire. *La carte d'identité* (Adiaffi 1980) remet en scène la situation coloniale : la brutalité de l'administration militaire, la lutte contre le colon Blanc... la confrontation entre religion du colonisateur et religion du colonisé, l'« affrontement entre représentations divines ». J.-M. Adiaffi pose le problème du respect et du mépris de la culture de l'Autre, de l'homme colonisé, par le colonisateur. Il soulève la question de l'aliénation de l'Africain et même de l'Afrique postcoloniale (Fanon 1961 ; Césaire 1955)... s'agit-il d'une négritude « tardive » ou plutôt de l'insaisissable fonctionnement de la mémoire collective (Halbwachs 1950 ; Mafeje 2000 ; Said 2000 ; Ziegler 2003) ? J.-M. Adiaffi, comme une bonne partie de cette mouvance, est imprégné de cette idée qui nous semble aller dans le sens de leurs convictions. *La carte d'identité* (1980) est une quête identitaire sur fond de dénonciation du mépris, des humiliations, notamment en termes de langues et de religieux – thèmes classiques des nationalismes. La religion, la langue et la terre participent de la définition de l'identité.

Il nous semble alors impératif de nous appesantir quelque peu sur le travail de Niangoranh Porquet, notamment, *Masquairides – Balafonides (Griotorique)* paru en 1994, peu de temps avant sa mort. Cet ouvrage, qui constitue une sorte de maturation de l'ivoirité en ces débuts du multipartisme, pose une critique de la Côte d'Ivoire postcoloniale. Cette critique dissimulée sous le « masque » d'une poésie engagée est livrée sur le mode du monologue intérieur, du « *stream of consciousness* », fait de pensées mitigées caractérisées par une syntaxe et une ponctuation particulières. L'auteur ne propose pas de texte liminaire d'avertissement ou d'orientation

livrant des clés de lecture et clarifiant « Ivoirité culturelle » ou « Ivoirité dramatique ». Certes, un effort d'imagination, somme toute limité, permet de déchiffrer « Nzibandacav », contraction des noms de trois fleuves de Côte d'Ivoire : N'Zi, Bandama, Cavally. De même, Macossabia, capitale de ce pays imaginaire est la contraction des noms des cours d'eau : Marahoué, Comoé, Sassandra, Bia (Amoa 1999 : 33). Il s'agit donc d'une allégorie de la Côte d'Ivoire territoriale et d'Abidjan ou Yamoussoukro. Mais des termes tels que « masquarides », de « balanfonides », de « griotorique », « griotor », etc. restent encore ésotériques.

L'ouvrage critique la situation de la Côte d'Ivoire postcoloniale, clame l'« ivoirité culturelle », évoque ses buts et ses enjeux, et affirme sa volonté d'éveiller les consciences des Ivoiriens : « Pendant longtemps, trop longtemps les opportunistes / de tous bords ont infesté les activités économiques et / sociales de notre cité. / Il faut remettre les pendules à l'heure. / On nous a exilé dans notre propre pays avec la complicité des Vautours de nos lieux » (Niangoranh Porquet 1994 : 19). Mais il y aurait comme une inertie qui engourdit l'Afrique en général et qui paralyse la Côte d'Ivoire en particulier. « Il faut sortir de notre léthargie / Il faut reconnaître que nous sommes en retard / Sortir, sortir du sous développement. Pourquoi ? » (Nangoranh Porquet 1994 : 25).

L'ivoirité culturelle sert donc à se libérer, à lutter, pour retrouver son africanité et retrouver le fondement : « Nous devons penser, / Nous devons méditer pour nous libérer. / La chaîne, pourvu que la chaîne résiste. / Si au cours des siècles un maillon saute, qu'il soit / Immédiatement reconstitué : des surhommes il faut devenir pour que notre race survive. / Nos filets, nos filets doivent capturer des trésors, les trésors de notre survie. / Notre langage dans le masquaire installé, le masquaire de notre devenir / Masquairides, masquairides ! Prêtes pour la défense de l'Ivoirité, prêtes pour l'illustration de l'Africanité / (...) / Luttons en créant, / Luttons en nous masquant, en portant des casques de combat. / Griotides, Eburniques, Africanides, Zahoulides, / Drummonides, Masquairides pour lutter. / Les masques rouges doivent anéantir les masques rouges-noirs, / Valets de l'impérialisme, esclaves du néo-colonialisme / (...) / Peaux blanches! Ne ratez pas les peaux noires masquées ! / C'est une lutte sans merci. / Donnons-nous la main pour reverdir le désert. » / (...) / Comme autrefois, nous nous donnions la main pour / construire les cases des uns et des autres. / Donnons un jour, une semaine, un mois, un an pour / travailler ensemble / Construisons les Etats-Unis d'Afrique ! » (Niangoranh Porquet 1994 : 28-31)

C'est en tous cas là, à Nzibandacav et Macossabia, et non en exil qu'il faut défendre l'ivoirité « c'est-à-dire ce qui relèverait de l'âme du citoyen ivoirien » (Amoa 1999 : 34). Il faut donc rester dans le pays, lutter contre l'exil intérieur (« exilés dans notre propre pays ») et s'investir inéluctablement dans le combat politique (Amoa 1999 : 34). Véritables leitmotifs, presque lancinants, les thèmes de la résistance et de la lutte symbolique et même réelle sont très présents dans cette poésie : « Reprise du carquois enfoui dans la termitière de mon enclos / reprise des flèches pour les années futures ; / retour sur le socle de l'Ivoirité culturelle ; /Nouveau départ, reprise des craies de l'avenir » (Niangoranh-Porquet 1994 : 39).

A l'instar de l'idée dominante de la littérature africaine postcoloniale, la crainte de la perte d'identité culturelle. Il faut donc résister et lutter contre le néocolonialisme, lutter pour la dignité de l'homme Noir africain, lutter pour libérer une « Afrique spoliée », « vendue aux enchères » (p.78). Cette lutte de résistance contre l'aliénation²⁶ et pour la libération (Niangoranh Porquet 1994 : 12, 28) devra au besoin se muer en « lutte aux mains nues », si nécessaire. Reprise de la rhétorique nationaliste de Kragbé Gnagbé, elle sera un thème de la résistance patriotique des années 2000... Cette lutte de résistance par les moyens les plus extrêmes doit conduire à la libération de l'homme noir, de l'homme ivoirien : « Nous devons penser, / Nous devons méditer pour nous libérer. / La chaîne, pourvu que la chaîne résiste. / Si au cours des siècles un maillon saute, qu'il soit / Immédiatement reconstitué : des surhommes il faut devenir pour que notre race survive. / Nos filets, nos filets doivent capturer des trésors, les trésors de notre survie. / Notre langage dans le masquaire installé, le masquaire de notre devenir / Masquairides, masquairides ! Prêtes pour la défense de l'Ivoirité, / prêtes pour l'illustration de l'Africanité » (Niangoranh Porquet 1994 : 28-29).

Le projet porquetien, explique Jean-Marie Adiaffi, « c'est d'œuvrer à ce que nous soyons nous-mêmes ; c'est nous amener à arracher notre part au monde, c'est de nous libérer, c'est de refuser les agenouillements » (Adiaffi 1999 : 30). Les temps pressent, il faut éveiller les consciences des Ivoiriens et au-delà, des Africains : « Au seuil du vingt-et-unième siècle nous sommes / Il faut sur soi compter et non sur les autres. » (Niangoranh-Porquet 1994 : 53). Et plus loin, s'interroge non sans inquiétude : « Quand va-t-on savoir, savoir ce que sera l'horizon 2000 ? (...) Il [le Griotor] leur dira tout bas : 'Bonne chance pour l'Ivoirité dramatique' (...) Il nouera les thèmes et les idées de la

²⁶ Niangoranh Porquet n'utilise pas le terme aliénation dans ces recueils...

construction nationale. Avec l'aide de Dieu et des Ancêtres, il aura l'an 2000 en face. Il aura fait fleurir mille œuvres littéraires mais sûrement qualitatives » (Niangoranh-Porquet 1994 : 61-62).

Mais, comme déjà annoncé, cet ouvrage est aussi en prise directe avec l'actualité politique du moment : notamment la primature d'Alassane Ouattara et la question des étrangers. Les deux extraits suivants l'illustrent bien : « Tout ce qu'on ne peut faire ailleurs ici est autorisé. / On agresse moralement, biologiquement les fils de ce pays. / C'est la noire recolonisation ! Le gouverneur des cités, / après lui le déluge ? » (Niangoranh-Porquet 1994 : 44) ; « Aucun contrôle, c'est le règne des clandestins / (...) / Et N'zibandacav ne veut pas d'union N'zibandacav ne veut point de fusion, or l'unité, l'arme unique pour gouverner... / Gouverner ? / Quel gouverneur choisir ? / (...) / Ah N'zibandacav ! / Il faut redresser la barre, / il faut protéger les valeurs N'zibandacavoises, Ô Suprême Balanfonideur ! / Comment réparer les dégâts des clandestins ? » (Niangoranh-Porquet 1994 : 70).

Il aisé de remarquer le rapport direct à l'actualité politique, que ce « redressement » est recouvré un peu plus tard par la reprise des « choses en mains » de la CURDIPHE (Loucou 1995 : 22 ; Kodjo 1995 : 89-90).

En effet, la gouvernance du tandem Houphouët-Boigny /Alassane Ouattara nous semble directement pointée : « Pour des siècles amers, il a compromis les chances de survie de la jeunesse et sans remords, il vit, sans pudeur il circule. Agresser le porte-parole, insulter le patriote, dans la boue traîner le constructeur, livrer à la vindicte populaire le redresseur, qu'elle insolence ! » (Niangoran Porquet 1994 : 73).

Ces extraits démontrent tout au moins que la césure entre culture et politique n'est pas aussi nette que ne le pensent les différents auteurs (notamment Boa 2003, Tavarès 2005, Kigbafory Silué 2005). Le pendant « politique » de l'ivoirité n'est pas loin de sa conceptualisation « culturelle » initiale. Comme nous le verrons plus loin, cette ivoirité produisait déjà des effets auxquels peu étaient attentifs... Quel écho cet ouvrage qui affirme prendre la négritude de Césaire comme modèle (Niangoranh Porquet 1994 : 75) a-t-il eu ? S'il n'était pas un « best-seller », l'on peut tout de même gager qu'il a été bien accueilli dans ce milieu intellectuel ivoirien en quête de revalorisation de l'identité culturelle ainsi que nous l'avons expliqué plus haut.

En effet, l'idée fait son chemin chez bon nombre d'intellectuels ivoiriens – entre autres notamment Georges Niangoran Bouah, Jean-Marie Adiaffi –

de penser et faire les choses, les problèmes, non pas « blamment » (comme les Blancs) mais plutôt « africament » (à l'africaine) et proposer des solutions africaines aux problèmes qui se posent à l'Afrique. Un tel discours nous semble en résonance avec l'africanité. « Contrairement à l'afrocentrisme, dont nous avons soutenu qu'il est fondamentalement référentiel, l'africanité a une force émotive. Ses connotations sont ontologiques et, par conséquent, exclusivistes. Cela est prévisible parce que son ontologie est déterminée par des ontologies préexistantes telles que les catégorisations racistes blanches et les auto-identités européennes suprématistes en particulier » (Mafeje 2011 : 34-35). L'africanité, poursuit A. Mafeje, est « une tentative de mettre un terme à la domination et à l'aliénation de soi et du niveau collectif » (Mafeje 2011 : 40). L'idée repose sur une imposture fondamentale de la colonisation qui a réussi grâce à ses appareils idéologiques d'Etat à véhiculer et inculquer l'idéologie de la domination de la civilisation occidentale. Les Africains passent une bonne partie de leur temps et consacrent une bonne partie de leur énergie à corriger, à réviser ces « vérités ». Il faut dire qu'à une échelle plus large, les travaux de Cheik Anta Diop, Théophile Obenga développent ce qui donnerait l'afrocentrisme et l'afrocentricité. Il s'agit de donner le change aux Européens. Avec l'ivoirité, les Ivoiriens veulent emboîter le pas à d'autres Africains tels les Ghanéens Osagyefo Kwame Nkrumah, le Dr Kwabena Nketia, les Zaïrois comme le maréchal Mobutu Sese Seko Kuku N'Gbindu Wa Za Banga, ou le citoyen Bo-Boliko Lokonga Monse Mihomo²⁷... d'une part et donner le change aux Européens d'autre part.

L'africanité – endogénéité – « ontologie combative » (Mafeje 2000), constitue bien une réponse à une entreprise de négation et de dénégation. La conceptualisation de Niangoran Porquet apparaissait dans un contexte de parti unique et était noyée dans le cadre incertain d'une africanité diffuse. Mais ses performances télévisées, remarquables au plan esthétique, n'étaient cependant pas des phénomènes de masses²⁸.

Dans cette quête, la question même de la langue tient une place majeure. La langue du colonisateur fait l'objet sinon d'un rejet du moins d'une résistance, par le bas déjà notamment avec le développement de formes

²⁷ Les « ambianceurs » et rois de la Société des ambianceurs et des personnes élégantes (SAPE), Africains de la diaspora, ont d'ailleurs tourné ces titres et noms devises en dérision en théâtralisant ces notabilités et en s'auto-attribuant des titres fictifs rendus encore plus grotesques par les années de guerre civile en RD Congo...

²⁸ Du moins si l'on se réfère aux études de l'Institut ivoirien d'opinion publique (IIOP) 1982. D'une manière générale, l'indice d'écoute chute très nettement au moment de la diffusion d'émissions « culturelles »...

subversives (telles le « *fonronfifon naspa* » que mentionnait Hampaté Ba, le français pidginisé dit de « Moussa » ou encore « *Nouchi* ») et aussi par le haut avec la quête intellectuelle de codification et d'écriture des langues africaines. Comme nous le verrons plus loin, ces manifestations culturelles, développement de formes alternatives, hybrides (Spivak 2011, 2006 ; Appadurai 2001 ; Bhabha 2007 ; Canclini 2010 ; Nyamnjoh 2006, 2005) sont certainement liées à la mémoire blessée et au rejet de la domination culturelle de l'ancien colonisateur (Ziegler 2003 ; Saïd 2000).

Les uns en ricanent face à ce qu'ils pensent être des agitations africanisantes grotesques ou, au mieux une essentialisation d'identités, un processus transformant des identités historiquement construites en des catégories « naturelles » (Cf. Barros, Bahi & Morgado 2011). L'occidentalisation, ou l'eupéanisation, semble inexorable même si elle est sujette à critiques. D'autres au contraire se reconnaissent dans l'africanité. Celle-ci est une ontologie combative impérative même si elle est exclusiviste de sa négation (Mafeje 2000). En un sens, même le procès d'occidentalisation d'Abdou Touré (1981) s'inscrit dans cette veine, dans ce milieu culturel foisonnant des années 1970 et 1980 où les Ivoiriens, à l'image des Africains du continent et des diasporas recherchent leurs racines, et clament et (re)construisent leur authenticité. De toutes ces tendances évoquées plus haut se dégagent 1) « la revalorisation des valeurs culturelles négro-africaines », et 2) « la dénonciation du pouvoir politique africain post colonial » (Coulilaly 2010 : 26).

Pourquoi ce besoin d'authenticité ? Est-ce par imitation des autres (Nous pensons à l'exemple du Zaïre) ? Est-ce une quête existentielle plus profonde qu'il ne nous appartient pas de juger ? La réponse réside dans l'éveil de la mémoire blessée de ces peuples anciennement colonisés. Cette quête suppose d'abord un effort de reconstitution de la mémoire. Elle est en même temps une affirmation culturelle identitaire, menée par des intellectuels organiques, un acte/mouvement de résistance culturelle et politique et une quête/demande de reconnaissance.

Quête d'africanité authentique dans la religion : le bossonisme

La quête de l'identité authentique va explorer les religions ou systèmes religieux (qui sont des systèmes symboliques) traditionnels. Par religion nous entendons « ensemble de croyances et de pratiques d'un groupe ou d'une communauté », c'est-à-dire à la fois forme institutionnelle (clergé, pasteur,

culte, lieux et objets de cultes) et développement humain (allant alors aux frontières de la psychologie ; dans cette optique, religion renvoie à sagesse, voire à philosophie entendue largement comme une « manière de vivre et (une) recherche de réponses aux questions profondes de l'humanité ») ; religion comme « tradition culturelle » conduisant alors à l'ontologie, au sacré, à la pensée, à l'éthique et à la morale. Les faits ou phénomènes religieux « traditionnels » - de l'Afrique ancienne - ont été combattus par les monothéismes prosélytes. Certes, l'Eglise catholique par exemple, afin d'obtenir une évangélisation plus efficace, en Côte d'Ivoire, comme ailleurs en Afrique noire, il s'agissait d'ancrer l'Eglise dans l'africanité. L'idée d'une « africanisation » de l'Eglise (catholique) sur le continent noir remonte au moins à la proclamation par le Pape Pie XII de « la personnalité des chrétiens d'Afrique noire au sein de l'Eglise universelle, établissant du même coup leur hiérarchie épiscopale » (Ouattara 2012 : 27). Mais c'est le 2^{ème} Synode romain (1971) qui devait s'avérer décisif pour cette africanisation (Mukunya 2008 : 158).

La quête ontologique se décline alors dans l'institutionnel, le sacré (culturel), l'éthique (morale) et la pensée (philosophie). Selon une certaine école d'anthropologie (l'école Griaule notamment, alors dominante), la pluralité des composantes de la personne est « reliée à un corps de représentations mythiques qui lui donnerait sa cohérence (Dieterlen 1951) et son identité (Héritier 1983). Selon ce point de vue, la personne serait une donnée immédiate du système symbolique » (Rabain-Jamain 2000 : 572).

La question de l'altérité ne peut être passée sous silence. Sur la question de l'étranger en effet, l'ivoirité révèle son caractère exclusiviste, « exclusionniste » et xénophobe. Elle est en prise directe avec la quête de l'autochtone, voire de l'aborigène : La question « où est ton village (sous-entendu en Côte d'Ivoire) » ? Fait pendant à la quête de l'authenticité religieuse. L'étranger est celui qui n'a pas de village... allochtone ou allogène. L'étranger redoutable s'incarne dans le binôme Mossi-Dioula (cf. Dozon 2011 : 56-57). Cette problématique est allée crescendo depuis les premiers soubresauts officiels signalés pendant la colonisation.

Au début des années 1990, Jean-Marie Adiaffi créera et développera par la suite le Bossonisme – qui se veut une religion traditionnelle authentique autochtone africaine (Cf. Gadou 2001, 2004). Il s'agit là d'une recherche de l'identité authentique (l'authenticité) jusque dans le sacré, dans la relation avec l'invisible, dans ce que l'homme a de plus indicible. La quête de l'identité dans la relation de l'homme au sacré. Là encore, la résistance, la définition

identitaire autochtone investit (toujours) le domaine du sacré, des croyances, des faits ou phénomènes religieux. La cosmogonie est au centre du système des croyances religieuses (du système religieux). Jean-Marie Adiaffi va donc dans un premier temps s'atteler à retrouver la cosmogonie ancestrale traditionnelle [mais par la suite, il la réforme et veut en faire un contre-système religieux à l'occidentale... c'est le mythe du combattant fasciné par son adversaire auquel il finit par s'identifier ; à moins qu'il n'ait jamais pu se libérer de ses chaînes, jamais véritablement surmonter cette aliénation. Dans une telle quête, en remontant ces origines, l'on évoque l'apparition des hommes, les « maîtres de la terre » (par exemple « *Dodotos* ») ou « maîtres du sol », « maîtres de la terre » (Cf. Rouch 1989 : 21 ; Gadou 2001), la notion de personne. *Retour au pays des âmes* (2010) de J. Esteva, constitue une sorte d'hommage à la quête de J.-M. Adiaffi. Le film explore le monde des *bosson* ou génies des eaux et forêts en visitant des prêtresses *komian*. Là, comme en d'autres circonstances, il s'agit de contribuer à la conservation de ces « croyances traditionnelles qui sont en train de disparaître, balayées par la mondialisation ». D'où l'impérieuse nécessité, l'impérieux devoir de rendre compte de la vivacité des traditions. Mais heureusement, il y a des « îlots de résistance » tel le travail d'Adiaffi... « Notre culture est en train de mourir » dit Yéo Douley²⁹ le jeune disciple d'Adiaffi en voix off dans le documentaire *Retour au pays des âmes* de Jordi Esteva.

Jean-Marie Adiaffi veut réhabiliter les croyances ancestrales, redonne la fierté aux Africains tenants de ces religions, restaure l'importance des religions ancestrales. Il va dignifier les *komian* et les *bosson*. Mais il éprouve le besoin de moderniser ce système religieux. Il va alors créer le *Bossonisme*. Le but d'Adiaffi est qu'enfin cette religion africaine soit reconnue au même titre que le Christianisme, l'Islam, le Bouddhisme c'est-à-dire considérée égale à ces religions. Mais en Côte d'Ivoire tout particulièrement, que le *Bossonisme* naissant soit reconnu comme l'est le *Vodou* au Bénin, qu'elle soit même une religion nationale. Peut-on alors parler de nationalisme religieux ? Le *Bossonisme* veut faire face à la domination et même l'hégémonie des religions « révélées » que sont l'Islam et le Christianisme. Mais les *bosson* ne sont pas chassés par les églises ou les mosquées. Ils vivent là où vivent les hommes, c'est-à-dire au village. Dès lors qu'on les appelle, ils répondent en se manifestant par des signes que les initiés et les *komian* savent interpréter. Le village est aussi ce lieu où les vivent les *sonan* (chez les *Agni* notamment). La

²⁹ Yéo Douley était le caméraman de Jean-Marie Adiaffi cela n'empêche pas qu'il soit en même temps un disciple de son enseignement religieux...

question « où est ton village ? » est en rapport avec la terre et donc avec la religion. « La problématique politique de l'autochtonie se confond partiellement avec ce type de tensions créatives, y compris dans la sphère de l'invisible » (Bayart, Geschiere & Nymanjoh 2001 : 191). Un être humain est un être qui vit au village (dans la pensée akan). C'est cela qui fonde la bifurcation de l'ivoirité dans l'autochtonie...

Un fait intéressant mis en scène dans *Retour au pays des âmes* car ce disciple d'Adiaffi est Sénoufo et en tant que tel n'est pas originaire (autochtone) d'un village Akan... Dans un passage du film, dans un maquis de la région, alors qu'ils prennent un verre, l'un des interlocuteurs indique sans aucune explications que « *Yéo [ne] peut pas être [devenir] komian* »... Nous avons là en filigrane les linéaments d'une instrumentalisation possible d'une culture traditionnelle dont le « vivre ensemble » est déjà mis à mal par les mutations sociétales – Yéo est Sénoufo, et non Agni ou plus largement Akan. Il ne peut donc pas être *Komian*. Il y a déjà là une première aporie à l'universalisme voulu par Jean-Marie Adiaffi... En effet, n'étant pas Akan de « sang », cette fonction lui semble impossible ou interdite. Nous nichons là au cœur de l'ivoirité même si elle n'est pas explicitement nommée par les acteurs du film³⁰.

La religion est considérée comme l'âme d'un peuple. La religion en effet, parce qu'elle apporte une réponse sur l'origine de l'homme, apporte cette réponse existentielle de l'authenticité sur le mode de l'autochtonie. Elle complète, renforce et donne sens à l'esthétique et ce d'autant que l'art et le religieux s'articulent. L'identité est définie et se renforce par et dans la religion, courant qui traverse tout le monde noir, de l'Afrique et de ses diasporas. La religion est saisie comme lieu essentiel de la culture, lieu qui contribue à la définition de l'identité d'un individu ou d'une communauté/société d'un point de vue essentialiste.

Il s'agit aussi d'une quête de reconnaissance jusque dans le sacré, l'invisible – disons le rapport avec le sacré et les liens avec l'invisible. Ici, la reconstitution d'un ordre, d'une organisation et de valeurs, aussi satisfaisantes que celles des Occidentaux. Dans un tel cadre épistémique, il est concevable que Jean-Marie Adiaffi aie essayé de reconstituer les systèmes religieux locaux

³⁰ Nous éviterons la polémique en nous en tenant aux propos de l'auteur de ce film, mais en rappelant également que la dimension religieuse de l'ivoirité est versée au compte du culturel (e.g. Boa 2003). Jean-Marie Adiaffi, on le sait, a été très actif tant dans la quête de l'authenticité africaine que dans la conceptualisation de l'ivoirité, les deux étant étroitement liés, la seconde étant un avatar de l'africanité en termes « culturels » locaux.

auxquels ont été dénié l'appellation même de religion mais qui ont plutôt été reléguées au rang de superstitions préjudiciables au développement (entendu ici comme occidentalisation ou même européanisation)³¹. Car le *Bossonisme* se veut religion autochtone en même temps qu'elle est modernisation de cette religion, « construction d'une nouvelle identité religieuse africaine » égale aux religions dominantes révélées... Il est certain qu'il a envisagé d'en créer un à l'image de ceux imposés par le processus de la colonisation. Avec le *bossonisme*, qui reste une ébauche d'un projet plus vaste, Jean-Marie Adiaffi aurait tout de même contribué à redonner une certaine fierté aux Abidjanais si ce n'est aux Ivoiriens : les religions traditionnelles africaines sont aussi valables que celles des Européens et des Orientaux.

Le débat autour de l'ivoirité pose, en des termes à peine renouvelés, des problèmes existentiels de l'homme Noir, problèmes classiques dans la littérature négro-africaine : acculturation, identité, dignité, souveraineté, etc. Cela était patent chez Niangoran Porquet comme nous le verrons plus loin, comme si l'indépendance n'avait absolument pas changé la situation coloniale. Certains intellectuels qui ont théorisé l'ivoirité se posaient des questions existentielles typiques de leur génération : haine ou amour des racines ? Interrogations que l'on retrouve dans des positions et propositions de saisie de la conscience nègre sous le nom générique de « haine de soi ». La contribution de Jean-Marie Adiaffi semble quelque peu désuète, comme si les problèmes posés le sont avec quatre décennies de retard : dignité de l'homme Noir, etc. La diversité ethnoculturelle n'est pas un obstacle à l'édification d'une identité culturelle nationale... Tout au long des articles se retrouve un procès à rebours de la colonisation. Des ethnies qui, forcées à cohabiter ne forment pas une nation. Ici, « nation » coïncide avec « ethnie » ou unité ethnique. Le discours semble anachronique, ou en retard de quelques décennies. Comme si trois décennies de parti unique et 35 ans d'houphouétisme avaient inhibé cette pensée. Pourquoi cette verve surgit-elle à ce moment là et est encore vivace ?

C. L'Ivoirisation des emplois et des capitaux

Il est donc apparu clairement que l'ivoirité en tant que pratique (qui ne portait pas un tel nom) est antérieure à l'ivoirité conceptuelle. Il nous semble difficile de parler d'ivoirité sans parler de la politique d'ivoirisation des années

³¹ Une telle vision hante encore les débats les plus récents sur la sorcellerie en Afrique Cf. Le débat récent entre Boa Thiémélé (2010) et Gadou (2011b).

1970. Ivoirité dite « culturelle », « ivoirisation des emplois et du capital » tels peuvent être les slogans de ces pressions de la société civile alors que le miracle économique s'estompe rapidement. Le raccourci médiatique fait oublier la portée réelle de l'ivoirisation. Il existe une rancœur d'une bonne partie de l'intelligentsia ivoirienne vis-à-vis de la tutelle de la France sur l'économie (ivoirisation des emplois et du capital) et même sur la politique ivoiriennes.

L'« ivoirisation » des cadres et du capital de l'ère du parti unique d'Houphouët-Boigny n'a pas eu le même retentissement médiatique et les mêmes effets. La récence d'une indépendance octroyée par l'ancien colonisateur, le régime de parti unique et son contrôle des médias facilitèrent certainement un *quiproquo* de domination française déguisée en assistance. Les futurs cadres locaux devaient remplacer les coopérants français dont la présence de coopérants français, il faut le rappeler, était liée à un accord général de coopération technique en matière de personnel signé le 24 avril 1961 entre le gouvernement de la République française et le gouvernement de la Côte d'Ivoire.

L'ivoirisation des cadres était primordiale dans la vision d'une promotion individuelle et collective des Ivoiriens, mais le rythme de production de cadres ivoiriens compétents demeurait encore lent. Elle va être accélérée pour des raisons politiques, économiques et sociales et sera une priorité du plan quinquennal 1976-1980 (Enc. Gén. CI 1978 : 747). Dans le même temps, la réforme de l'enseignement, notamment avec le Programme d'éducation télévisuelle (PETV) démarré en 1968, devait faire considérablement augmenter le taux de scolarisation de l'enseignement primaire, et subséquemment, le nombre de demandeurs d'emploi aspirant à des emplois de bureau... Cette pression nouvelle sur la demande de premier emploi a produit de rapides effets : « En 1975, les étrangers ouest-africains, qui représentent un cinquième de la population ivoirienne, sont soumis à un nouveau cadre juridique : l'ivoirisation. D'abord engagée dans la sphère administrative (création d'un ministère de l'emploi et de l'ivoirisation des cadres), cette politique a été étendue à l'ensemble des activités économiques lors du plan quinquennal 1981-1985. Ces mesures ont-elles les effets escomptés et comment les étrangers ont réagi ? Ce nouveau dispositif a-t-il perturbé la place qu'occupait la Côte d'Ivoire dans la circulation migratoire des Sénégalais et des Burkinabés ? » (Blion & Bredeloup 1997 : 721)

L'aspect ou le volet de l'ivoirisation peut-être le plus profond et beaucoup moins médiatisé était celui de l'ivoirisation progressive du capital

[dans le domaine de l'industrie] : « le but à atteindre pour le Gouvernement ivoirien dans ce domaine reste de voir les financements augmenter en valeur absolue – et cela sera nécessaire tant que le passage à une économie de type industriel ne sera pas entièrement réalisé – mais aussi prendre une part relative de moins en moins importante dans la formation globale de capital fixe » (EGCI 1978 : 725). Les impératifs de développement industriels enjoignaient déjà à la Côte d'Ivoire d'envisager des financements multilatéraux (et non avec la France comme partenaire exclusif) et « d'envisager une rénovation de la coopération en matière industrielle, sur la base d'un programme national de développement et non plus au coup par coup » (EGCI 1978 : 725). Ce passage à une économie de type industriel requiert des cadres ivoiriens compétents et en nombre suffisant. Il constitue donc une vision sur le long terme. L'ivoirisation progressive des cadres constituait à préparer pour ainsi dire en douceur un tel passage sans brusquer ni offusquer la puissance tutélaire.

Pascal Labazée (2002) constate que, très tôt, dès 1970, l'ivoirisation des emplois, tant dans le secteur moderne que dans le secteur informel, est devenue une préoccupation pour les autorités ivoiriennes. Mais les politiques et programmes de l'emploi de la décennie 1970, inspirés par cette ivoirisation, ne change pas de façon spectaculaire la structure de l'emploi par nationalité. Dans le secteur moderne, l'ivoirisation n'a été effective que dans les sous-branches de l'énergie et du bâtiment et des travaux publics (BTP). Dans les entreprises, une ivoirisation progressive des postes d'encadrement subalterne apparaît, mais elle est encore insuffisante pour satisfaire les besoins des entreprises. Dans le secondaire et tertiaire, l'ivoirisation des postes de maîtrise et de techniciens, poursuivie sur deux décennies, et prolongée par l'ivoirisation des cadres d'entreprise, atteint les 90% au début des années 1990 : « Cette incontestable ivoirisation de l'encadrement s'est effectuée tantôt par des promotions internes pour les emplois techniques, tantôt par l'intégration de jeunes diplômés, et ce pour les postes administratifs et commerciaux. Néanmoins, et dans tous les cas, ce mouvement s'est accompli sur fond de suppression générale des emplois de cadres, et d'un départ massifs de personnels expatriés suivant de près la chute des investissements étrangers en Côte d'Ivoire. La reprise de l'emploi après la dévaluation [du franc CFA] conforte la tendance à l'ivoirisation des postes de cadres et de maîtrise : entre 1993 et 1997, le taux d'ivoirisation à ces fonctions a progressé de près de 4 points, le gain venant principalement des contraintes financières et administrative imposées lors du recrutement d'expatriés » (Labazée 2002 :

246-247). Mais le secteur « informel » (qui à notre sens inclut une bonne part des emplois agricoles) reste un des plus concernés par la question de l'ivoirisation. L'incitation du retour à la terre pour les jeunes sans emplois devait poser le problème de l'ivoirisation avec plus d'acuité en même temps que devenait incontournable celle du foncier (Labazée 2002 : 248). Il est en tous cas presque certain que « la dynamique de l'emploi manufacturier a limité le mouvement d'ivoirisation, et c'est au tertiaire qu'il est revenu, durant les années 1970-1982, d'accueillir la génération des Ivoiriens ayant suivi le premier cycle du secondaire et ultérieurement, quoique dans une proportion plus modeste, celle du deuxième cycle secondaire et de l'université » (Labazée 2002 : 249).

Cela étant, les autorités ivoiriennes ne souhaitent ni pressuriser ni médiatiser cette question délicate. Elles considèrent que « l'ivoirisation progressive des cadres et du capital fait partie des échéances (à moyen terme pour les premiers, à long terme pour le second) que le Gouvernement s'est fixé. Le processus d'ivoirisation des cadres, bien qu'entamé dès les premières années de l'indépendance, est cependant encore loin d'être achevé. En ce domaine, il est vrai que la politique la plus réaliste commande de ne pas trop se hâter car le pays ne saurait prendre le risque, au stade actuel, de se passer de l'assistance technique des pays étrangers. Bien au contraire, la quantité des assistants (pour suivre cette politique et les besoins du développement) devrait augmenter encore, au cours des prochaines années. L'ivoirisation consiste donc essentiellement à donner aux cadres nationaux la formation la plus sérieuse possible et à les associer dans une proportion croissante aux cadres étrangers, de telle sorte que la quantité devienne plus importante que celle des coopérants étrangers » (EGCI 1978 : 725).

Il semble alors que l'ivoirité vise à corriger cette faiblesse – cette lenteur – de l'ivoirisation à produire les effets escomptés. « Le retour au multipartisme (années 90) en faisant surgir à nouveau les réflexes identitaires refoulés témoignent s'il en est besoin de la vigueur du sentiment national » (Tiacoh 1999 : 212). L'ivoirité serait-elle une mythologie en rupture avec l'ivoirisation d'Houphouët ? Il s'agirait plutôt d'une question d'approche.

Tiacoh Carnot, un des concepteurs et défenseurs de l'ivoirité, établit bien le lien de continuité qui existe entre la notion houphouétienne (ivoirisation) et celle bédicienne (ivoirité) : « L'ivoirisation, admet-on à présent, est non seulement une nécessité politique résultant de la légitime aspiration des nationaux à occuper la place qui leur revient dans l'appareil de production mais elle est aussi une nécessité économique. Elle allège les charges de l'Etat

et elle a un effet positif sur l'équilibre des comptes extérieurs. Enfin, elle permet d'assurer pleinement la capacité de décision et donc, d'indépendance de la Nation. Aussi, loin d'être en contradiction avec la politique d'ouverture du pays, l'ivoirisation en apparaît comme une condition fondamentale. Un divorce prononcé entre la société ivoirienne dans son ensemble et une réalité économique qui, pour l'essentiel, lui est étrangère, n'est pas souhaitable car source de frustrations, de xénophobie et d'agitations sociales » (Tiacoï 1999 : 209).

C'est donc dans un tel contexte que naît « l'ivoirité culturelle » de Niangoran Porquet qui donne l'essentiel de la forme de l'ivoirité actualisée par les idéologues d'Henri Konan Bédié. L'Ivoirisation s'inscrit dans la mouvance plus large de l'africanisation : elle suppose un ancrage dans la culture ivoirienne, une implantation dans le fonds culturel de l'africanité. Ici l'ivoirité ressemble effectivement à une quête d'africanité. La religion (catholique notamment) s'africanise avec des chants en langues locales accompagnés de tambours. L'école moderne et les médias voient le contenu de leurs programmes s'africaniser, voire s'ivoiriser (Sosso 1986)... ..

Les appareils idéologiques d'Etat (Althusser 1976), notamment l'université et même le Lycée (classique d'Abidjan) sont piégés : en effet, ces institutions faites par les Français en portent durablement les empreintes³² (Bahi & Almeida 2010) et le développement de la sociologie africaine et de la linguistique ivoiriennes, dans le prolongement des sciences coloniales, est ethnocentrique : les étudiants sont encouragés à produire des travaux sur leurs ethnies (ce la facilite l'approche du terrain, mais tend à les focaliser sur les ethnies dont ils sont originaires...). Les tentatives d'appropriation de l'école et de l'université ivoiriennes par les Ivoiriens et la nécessité d'ivoiriser les programmes scolaires sont mis à rude épreuve par les années de crises économiques. La bataille du culturel est bien réelle. Il s'agit de travailler à la formation de l'imaginaire ivoirien et partant de consolider et de promouvoir cette culture. Le passage de la recherche identitaire à la stigmatisation de l'étranger est effectué semble-t-il à la faveur de la crise grandissante...

Quant à la radio et à la télévision, elles sont la propriété de l'Etat et restent sous son contrôle. L'on peut donc soupçonner [suspecter] aujourd'hui avec du recul que cette « ivoirisation » des cadres était dictée par la puissance tutélaire qui elle-même se remettait de la crise issue du choc pétrolier. Les années Giscard puis Mitterrand devaient produire une façade

³² En réalité, une lutte sourde se déroule Georges Niangoran Boua, Memel Fotê, – Bernard Zadi, Christophe Wondji... pour le contrôle de l'institution universitaire...

plus policée et plus élégante de la domination française, un paternalisme bourgeois vis-à-vis des anciennes colonies. Le régime pouvait avoir une bouffée d'oxygène face aux besoins d'emploi des jeunes diplômés qu'une vigoureuse politique de formation déversait sur le marché du travail et notamment dans la Fonction publique. Du même coup, la revendication déjà ancienne de la préférence aux nationaux ivoiriens en matière de travail salarié en Côte d'Ivoire se trouvait symboliquement quelque peu contenue... Dans le fond, le projet de l'ivoirité reprend et parachève l'ivoirisation dont il est la continuité logique.

L'« ivoirisation » des années 1970 n'a pas eu le même retentissement que l'ivoirité du « consommateurs ivoirien » des années 1990 certainement en raison de la taille du pays somme toute réduite, de ses ressources encore existantes et partageables et de son champ politique réduit par l'omnipotence d'un parti unique qui dissimulait les rivalités entre factions rivales. En somme, même si l'ivoirité ne constituait pas alors un projet politique explicite, elle reste le stade plus abouti de l'ivoirisation. L'ivoirité de Konan Bédié se concrétise par ailleurs par l'« ivoirisation des emplois » (Arrêté 4810 du 21 avril 1997), puis sous le mandat de Gbagbo par l'« ivoirisation de l'emploi » (Arrêté interministériel 1437 du 19 février 2004) qui précise les conditions d'accès à l'emploi en durcissant les conditions d'accès pour les non Ivoiriens. Mais l'ivoirisation du capital n'a pu avoir lieu et n'est pas pour demain car elle touche au véritable nœud du problème. Les pratiques clientélistes devaient juguler les crises politiques et conforter le parti unique. Elles ont plutôt activé les imaginaires ethniques, conforté les identités ethniques tout en affirmant l'ethnicité comme dimension majeure de la construction des identités politiques.

La démocratisation partielle dès 1980, qui a vu l'autochtonie principe majeur de l'éligibilité, portait en elle les germes de problèmes électoraux que l'on connaîtrait par la suite (Médard 1982 : 68). Mais il faut certainement éviter de surévaluer la congruence entre appartenance ethnique et adhésion politique qui s'inscrit dans l'élargissement du champ étatique emmené par la colonisation et perpétré par l'Etat postcolonial. L'ethnicité, non nécessairement contraire à l'intégration nationale, fait système avec l'Etat moderne est « un mode d'accès à ses bénéfices matériels ; elle n'équivaut pas à la persistance de la tradition mais au partage des ressources de la modernité » (Bayart 1991 : 6-7).

L'ivoirisation représente déjà en quelque sorte une contre-attaque sinon un recul [inacceptable pour la France] de l'entreprise de (néo)colonisation [ou

de recolonisation indirecte] française... Écoutons J.-P. Dozon : « Même Houphouët-Boigny, qui en fut, ainsi qu'on le verra, une sorte d'antithèse à lui seul, dut finalement peu à peu y souscrire, comme en témoigne, à partir des années 70, sa politique d'ivoirisation de la fonction publique, qui répondit cependant à peine aux aspirations des 'nationaux' et à la crise grandissante de l'emploi » (Dozon 2000 : 50). L'anthropologue, spécialiste de la Côte d'Ivoire poursuit en précisant : « Et, plus tard, au tournant des années 1980, dans les mêmes rangs du parti, on avait vivement souhaité une politique d'ivoirisation des cadres, laquelle visait aussi bien les coopérants français, nombreux au sein des administrations publiques, que des fonctionnaires qui occupaient des postes importants, parfois ministériels, et qui étaient d'origine malienne, burkinabè ou sénégalaise. Par ailleurs, c'est dans le milieu universitaire et littéraire qu'en ces années on vit émerger un nationalisme culturel recherchant, au-delà de la notion trop large de négritude propre au panafricanisme d'avant les indépendances, des catégories plus à même de s'affranchir des influences étrangères, notamment occidentales, et capables de valoriser substantiellement des traditions et des visions du monde proprement ivoiriennes. Le terme d'ivoirité fut ainsi inventée par le dramaturge Niangoranh Porquet en même temps, par exemple, que l'anthropologue Niangoran Bouah proposait la notion de drumologie au travers de laquelle il entendait rendre raison aux modes de pensée et de communication des peuples précoloniaux » (Dozon 2011 : 38).

En réalité, le problème n'est pas de s'affranchir des influences étrangères mais de la domination de l'ancien colonisateur français sans donner pour autant l'impression d'être anti-français. Cette attitude perdurera jusqu'au milieu de la crise ivoirienne des années 2000... Ivoirisation et ivoirité se ressemblent étrangement. Mais il faut relever la nouveauté de la notion d'ivoirité comme le remarque Duon Sadia lui-même (Sadia 1995) : la nouveauté réside dans la conceptualisation (fait de conceptualiser de façon systématique le) du rapport ivoirien/étranger dans la production et le partage des richesses en Côte d'Ivoire. Cette conceptualisation qui consitue une nuance – et non pas une rupture car ivoirité et ivoirisation procèdent de la même logique fondamentale – d'avec l'houphouétisme.

D. La production du « nordisme »

La période d'Houphouët-Boigny, père de l'Etat-nation et artisan du miracle économique, ne connaît pas officiellement ces problèmes d'identité.

Le système de parti unique permet un contrôle strict rendant difficile de telles expressions. A l'intérieur des frontières, la gouvernance se heurte à trois difficultés en prise directes avec la citoyenneté : l'ethnicité, le rapport Ivoiriens/non Ivoiriens, la religion.

Les complots de 1959-1967, les affaire du Sanwi puis du Guébié, ont vu la décapitation du PDCI de ses cadres avec bon nombre de *mande* et de *keru* (Gbagbo 1983 ; Diarra 1997 ; Koné 2003). Outre ces complots, « Ici encore, ce despotisme couplé avec une évidente croissance porte la même marque prononcée, celle de Félix Houphouët-Boigny, qui n'a jamais cachée son appartenance à l'ethnie Baulé, à la culture akan et n'a jamais cessé d'y faire référence dans ses discours politiques » (Memel-Fotê 1999 : 28). Si l'on admet que le président Félix Houphouët-Boigny fit en sorte que l'instance souveraine de la Côte d'Ivoire « fût ethniquement marquée du sceau baoulé » (Dozon 2000 : 60), alors il faut également accepter l'idée qu'il « prépare » les événements qui arrivent après sa disparition. Dès lors, à notre sens, il construit cette « ivoirité » sépulcrale du temps de sa gouvernance. Ainsi, Amadou Koné (2003) s'attache à montrer la responsabilité d'Houphouët-Boigny dans la crise ivoirienne : l'Etat ivoirien a manqué d'être le creuset de l'unité des ivoiriens. Le nord était déjà délaissé et frustré ; il n'y avait pas chez Félix Houphouët-Boigny la volonté politique « de créer, développer et entretenir chez l'Ivoirien une conscience nationale » (Koné 2003 : 126). Au contraire, « le président [Houphouët-Boigny] semblait avoir quelque prévention contre toute expression du sentiment national, si anodine fût-elle » (Koné 2003 : 127).

Le système vicié portait en lui les germes de la longue crise future. En dépit de l'apparente stabilité politique du pays liée à sa prospérité, et de l'unité nationale, le diagnostic de Samir Amin (1967) était sans appel : « (...) des problèmes existent, qui pourraient être à l'origine de mécontentements ultérieurs graves, surtout si la grande prospérité venait à cesser. Il y a d'abord les antagonismes entre gens du Nord, immigrés, et originaires du Sud, les premiers prenant conscience de leur rôle et appelés à réclamer de ce fait l'accès à la fonction publique et à des positions d'encadrement dans l'économie, de meilleurs salaires dans les plantations, voire l'accès à la propriété du sol. Il y a ensuite les antagonismes entre les jeunes générations africaines, sortant de l'école, et les Européens, les premiers appelés à être de plus en plus sensibles à la revendication de l'africanisation » (Amin 1967 : 279-280).

La question nationale a donc été éludée par Félix Houphouët-Boigny. Or, elle se pose entre les « autochtones » eux-mêmes. En effet, s'interroge A. Koné, comment faire pour que l'Ivoirien du nord et l'Ivoirien du sud se considèrent mutuellement comme des Ivoiriens à part entière « ayant de ce fait le droit de s'établir sur l'ensemble du territoire y compris dans le nord ? » (Koné 2003 : 128-129). Ensuite, le « manque de conscience nationale » (...) se traduit dans l'absence du sens de l'Etat et de l'importance du service public chez les fonctionnaires » (Koné 2003 : 129). Toutefois, estime-t-il, le sentiment national resurgit chez les Ivoiriens lorsque leurs intérêts sont menacés. Les événements violents de 1938 et de 1958 en sont une illustration.

La gouvernance d'Houphouët-Boigny s'ouvre d'ailleurs sur le rejet en 1966 de son projet de double nationalité pour les ressortissants du Conseil de l'entente (Cf. Babo 2011 ; Bayart, Geschiere & Nyamjoh 2001). L'ère du parti unique s'ouvrait en effet sur un rejet du projet de double nationalité (en 1966), mais Houphouët-Boigny, en plein début du parti unique (dont on se rappelle de la dureté) n'a semble-t-il pas fait grand-chose pour faire accepter la fameuse double nationalité (Bahi 2006 : 85-86). Il en était quitte avec sa conscience et conservait l'image du père d'une nation ouverte. Aucune politique claire et volontariste d'intégration et de naturalisation n'est mise en œuvre. Les habitants sont laissés dans le flou.

« Dans la crise récente, la question nationale apparaît comme une solution aux déséquilibres rencontrés entre autochtones et étrangers » (Koné 2003 : 129). La compétition entre autochtones et étrangers tournerait à l'avantage de ces derniers qui, plus entreprenants et plus favorisés, dominent le marché et tous les champs d'activité économique. « De 1960 à 1993, la compétition entre autochtones et immigrés se fit à l'avantage de ces derniers qui étaient en général plus expérimentés, plus entreprenants et moins démunis que leurs hôtes. Par ailleurs, bien qu'aucune disposition légale ou réglementaire ne l'ait prescrit, ils accédaient plus facilement à l'emploi et au crédit bancaire » (Koné 2003 : 129-130). Le projet d'ivoirisation d'Houphouët-Boigny venait d'ailleurs consacrer les apories de l'idéologie de la Côte d'Ivoire ouverte : l'ivoirité « culturelle » émergeait ainsi en prélude à l'ivoirité « politique » et xénophobe.

L'institution de la carte de séjour

L'avènement d'Alassane Ouattara « aux affaires » constituait une première en Côte d'Ivoire. Le « Vieux » se décidait enfin à prendre un Premier ministre, le premier de la Première République. Mais déjà les oiseaux de mauvais augure chuchotaient qu'il était un étranger, en dépit des démonstrations du Président quant à l'ancrage autochtone de ce descendant des chefs de la grande cité de Kong, et *ipso facto* son aptitude à gouverner. C'est que « l'ivoirité en tant que pratique est née avant le concept de l'ivoirité », et deux moments importants de l'évolution de l'ivoirité seraient « l'ivoirité technocratique » et « l'ivoirité tribaliste » (Koulibaly 2004 : 49). L'institution de la carte de séjour et ses effets pervers sur une société ivoirienne en crise, l'érection de l'édifice religieux en Basilique apparaissent comme deux phénomènes majeurs à l'origine d'une idéologie « nordiste ».

La vision technocratique de l'ivoirité serait le fait du Premier ministre technocrate Alassane Ouattara avec l'instauration de la carte de séjour payante en 1990. A son arrivée, le gouvernement ivoirien avait échoué dans la mise en œuvre d'une phase du programme d'ajustement structurel (PAS) consistant à réduire les salaires de fonctionnaires et avait essuyé une fronde populaire. Le Premier ministre Alassane Ouattara doit alors stabiliser l'économie puis la relancer. Outre les mesures qu'il proposait alors (réduction drastique des dépenses de l'Etat, accroissement des ressources, etc.), afin de mettre de l'ordre dans la cité, Alassane Ouattara instaure une carte de séjour payante pour les étrangers, procurant par la même occasion quelques ressources financières au pays qui en a bien besoin... Le Premier ministre Alassane Ouattara « avait expliqué, à l'époque, qu'il y avait beaucoup d'étrangers³³ indésirables en Côte d'Ivoire. (...) Pour le Premier ministre Alassane Ouattara, il était inadmissible que tant d'étrangers profitent des biens et services publics dans notre pays, sans apporter de contribution financière. (...) Sa vision technocratique de la question comptait qu'en faisant payer à chaque ressortissant étranger une taxe de séjour, et vu le nombre d'étrangers, l'Etat pourrait collecter des ressources supplémentaires qui auraient permis d'éviter la réduction des salaires » (Koulibaly 2004 : 50-51).

L'institution de la carte de séjour réveille un débat réapparu avec la démocratisation du PDCI parti unique au tout début des années 1980 et qui, une quinzaine d'années plus tard, prendra le nom d'ivoirité. Un certain

³³ Le recensement général de la population de 1988 fait état de 28% d'étrangers sur une population totale estimée à 10 815 694 habitants.

nombre de ressortissants ivoiriens (tels les *Gagou* ou les *Gouro*) pourraient se targuer d'une autochtonie « authentique », tout au moins ancienne. D'autres, ceux dont on pouvait trouver traces dans les frontières voisines, étaient tout simplement des étrangers en puissance. Cela dit, certains comme les ressortissants du nord étaient suspectés d'être plus « étrangers » que tout le monde. Peut-être rechigne-t-on à parler de racisme quand bien même la ressemblance est grande... mais au sein même des communautés on sait qui est étranger (*boyorodjan, naforonan, lobourougnon...*) ; il est aussi remarquable que le patrimoine culturel « africain » sur la place de l'étranger dans la société ait été « oublié » [e.g. étranger comme envoyé de Dieu, donc ayant tous les égards]. Quelques tentatives furent faites sur les médias locaux, mais elles furent timides en comparaison de la puissante médiatisation des aspects négatifs de l'ivoirité...

L'instauration de la carte de séjour pour les ressortissants de la CEDEAO non Ivoiriens a donc posé de sérieuses bases pour une discrimination ouverte de la catégorie de l'étranger (Dozon 1997 ; Yao 2008, 2002 ; Akindès 2003 ; Dozon 2011 ; et d'autres). A l'époque déjà, ce *distinguo* était motivé (tout au moins justifié) par des raisons économiques, administratives, et politiques : par une recherche de liquidité financière, un recensement des citoyens, une maîtrise des flux migratoires, une volonté d'affaiblir l'opposition sur la question de la fraude électorale. La question de l'identité juridique était plus qu'une question de droit. Elle était éminemment politique (voire politicienne) dans la mesure où l'attribution même de la nationalité, l'état civil, l'éligibilité et le droit de vote étaient fortement soupçonnés et dénoncés toujours par l'opposition : ces attributs de la citoyenneté auraient fait et feraient encore l'objet de braderies au profit d'étrangers désireux de s'installer dans l'eldorado ivoirien. Cette idée faisait déjà son chemin y compris au sein même du vieux parti unique. Le Premier ministre d'alors, Alassane Ouattara, reprend un discours déjà ancien, tenu sous cape, et qui serait peu de temps après au mitan de la rhétorique ivoiritaire... Les conséquences sociales (ou sociopolitiques) de cet acte pouvaient-elles être prévues ? Mais cet acte gouvernemental est repris par les apologues du concept : « C'est à l'instauration de la carte de séjour qui sépare officiellement ivoiriens et non ivoiriens qu'on doit l'émergence d'un débat sur la nationalité ivoirienne. On sait par exemple que jusqu'en 1990 tous les habitants de ce pays, sans distinction de nationalité, avaient pris part aux scrutins et exerçaient ainsi une des prérogatives majeures de la citoyenneté.

Aux élections de cette année là, et sur demande insistante de l'opposition, les non ivoiriens ont été exclus de toute participation aux scrutins.

Nous sommes donc en présence de deux événements majeurs qui vont donner naissance aux premiers débats sur la nationalité ivoirienne. Instauration d'une carte de séjour perçue par les étrangers comme une carte de discrimination et d'exclusion des prérogatives liées à la nationalité. Il faut lourdement insister sur le fait que ces événements et ces controverses datent de cinq ans avant la naissance du néologisme d'ivoirité' dans le discours du Président Bédié à Yamoussoukro en Août 1995 » (Niangoran-Bouah 1999 : 177).

Nolens volens, « L'institution de la carte de séjour pour les étrangers ouvrit la voie aux contrôles abusifs, vexatoires et ponctués de rackets » (Kigbafory-Silué 2005 : 94). A compter de cette période et durant deux décennies, « Les contrôles vexatoires, exercés principalement sur les gens du Nord assimilés aux étrangers, firent naître chez eux le sentiment de citoyens de seconde zone » (Kigbafory-Silué 2005 : 94).

Cet acte marque le début de la fracture Ivoiriens/étrangers. Mais Alassane subit les attaques de ceux qui, dans l'opposition et au sein même du PDCI, estiment qu'il est étranger et que décidément Houphouët-Boigny n'a pas fini d'imposer des étrangers là où existent des cadres nationaux compétents. Le délitement de l'Etat et la corruption de l'administration ont tôt fait de faciliter les dérives ivoiritaires. Les policiers « racketteurs » et les fonctionnaires « coupeurs de routes » ont véritablement préparé la crise. L'étranger devenait un « nouveau produit de racket » (Koulibaly 2004 : 53). C'est à partir de cette carte de séjour, donc de cette ivoirité diffuse, que le harcèlement des forces de l'ordre et les chasses à l'étranger ont prospéré, avec à la clé, des délits de faciès et de patronyme. Le verdict de Koulibaly est sans appel : « l'ivoirité sous Alassane Ouattara fut le principal motif de la rupture de la cohésion sociale en 1990 » (Koulibaly 2004 : 53). Le zèle de la corruption aidant, les figures de l'étranger sont devenues des parts sur le marché de la petite corruption des fonctionnaires.

Il faut aussi ajouter l'indolence d'Alassane Ouattara face à la montée des mécontentements du nord. Dès son mandat de Premier ministre, il faisait pourtant face à une hostilité contre ce qu'il symbolisait ainsi qu'à l'apparition de la « Charte du Nord » qu'il qualifiait lui-même de « micro-nationaliste » ou de « micro-régionaliste » (Onana 2011: 98). Cette charte contenait tous les thèmes classiques du nationalisme xénophobe (Coulilaly 1995).

La charte du Nord : une quête de reconnaissance

La construction de la Basilique Notre Dame de la Paix de Yamoussoukro, peu de temps après la construction d'une Cathédrale au Plateau et du Sanctuaire Marial, en cette Côte d'Ivoire devenue « seconde patrie du Christ », est certainement pour quelque chose dans le sentiment de frustration au sein de la communauté musulmane (Cf. Bahi 2006). Ces constructions interviennent en effet, au moment où la religion musulmane gagne du terrain, se développent les pentecôtismes, et d'autres religions telles que le bouddhisme et autres prophétismes (Gadou 2001)... Ainsi, du point de vue du « marché des biens symboliques » ou peut-être des « biens spirituels et/ou de salut », l'enjeu peut être situé en termes de développement/croissance.

Cette construction a lieu dans une période de transition : le passage du parti unique au multipartisme est aussi celui d'un changement dans le statut du donateur de l'édifice religieux qui devait être consacré plus tard sous le nom de « Basilique Notre Dame de la Paix ». Vivement critiquée par l'opposition politique, cette basilique aurait été financée sur la cassette personnelle du Président Félix Houphouët-Boigny et de sa sœur vers la fin des années 1980 en plein essor de la ville de Yamoussoukro et achevés au tout début des années 1990 : il y a comme une confusion en ce qui concerne l'identité du donateur – Houphouët-Boigny ou l'Etat de Côte d'Ivoire. Il est concevable que le changement de régime ait déterminé la mutation de l'identité du donateur... Un concordat³⁴ est signé afin définir les domaines respectifs et clarifier les relations entre le Vatican et l'Etat ivoirien *concordataire*. La situation politique du pays est donc importante dans la définition des clauses d'un tel accord (Ouattara 2012). Il faut rappeler que deux conventions ont été signées en pleine période d'effervescence politique mondiale dont les effets se font sentir au niveau local : la première convention, le 14/08/1989 concernant les stations de radiodiffusion catholiques à la veille de l'effondrement du mur de Berlin, soit à la « veille » de la réinstauration du multipartisme en Côte d'Ivoire ; la seconde, Convention de fondation du 20/05/1992 qui érige l'édifice religieux de Yamoussoukro en Basilique, au lendemain de l'instauration du multipartisme.

Si la paix du temps de Félix Houphouët-Boigny était la première religion de la Côte d'Ivoire, il semble bien que la consécration de la Basilique de

³⁴ Cf. Convention du 20 mai 1992 entre le Saint Siège et la République de Côte d'Ivoire.

Yamoussoukro en 1992 ait posé *de facto* la religion catholique comme religion du prince et, du même coup, érige implicitement ce culte en religion d'Etat (Bahi 2006). Le mal semblait avoir déjà été fait... La Charte du Nord coïncide avec cet événement majeur de la vie politique ivoirienne. Avec l'instauration du multipartisme, la liberté d'expression qui l'accompagne, les langues se délient et les plumes se déchaînent.

En 1991, un tract anonyme intitulé « Le Grand Nord en marche » circule dans le pays. Rebaptisé La charte du Nord par la presse et dont de larges extraits ont été diffusés par les journaux du multipartisme naissant, ce document « se prononce (...) pour un 'Grand Nord uni, fort, crédible, partenaire à part entière et arbitre des situations futures' ». La charte du Nord contient tous les ingrédients d'un nationalisme régional. En effet, « Cette charte tire argument du sous-développement du Nord pour y victimiser les populations et tente de faire de semblable posture un ressort de mobilisation important. Par ailleurs, elle insinue qu'alors que les Akan du Sud boudaient le RDA (Rassemblement démocratique africain dont faisait partie le PDCI, le Parti démocratique de Côte d'Ivoire, ancien parti unique), les populations du Nord et leur leader de l'époque, Gon Coulibaly, auraient été jadis à la pointe du combat anticolonial. La charte du Nord participe d'une arrogance de certains 'Sahéliens' majoritairement issus des élites à l'encontre des 'bushmen' (boussoumani) : 'Ils ont le sentiment de leur supériorité culturelle et religieuse et n'hésitent pas à dire qu'ils auraient accompli des fonctions civilisatrices en colonisant le Sud si les Européens ne les avaient pas précédés'. » (Sandlar 2005 : 298).

Tout en reconnaissant le rôle d'Houphouët-Boigny, ce que la presse écrite locale appellera la charte du Nord exprime les frustrations, griefs, « ressentiments et aspirations des originaires du Nord » (Séry 2005 : 19), dénonce des injustices telles que la reconnaissance des chefferies au sud et non au nord. Dans le domaine du foncier, les auteurs de la charte dénoncent aussi une partialité dans les termes suivants : « Contestable et inique, apparaît également le régime de la propriété foncière où l'anomalie réside dans le fait que ce régime, au Grand Nord, obéit au principe de notre Constitution selon lequel la terre appartient à l'Etat, alors qu'au Sud de notre pays, dans toute la zone forestière, l'autochtone a droit de propriété sur les terres de ses ancêtres ». Les auteurs sont surtout excédés par le mépris dont les ressortissants du nord de la Côte d'Ivoire, les « Dioulas », sont l'objet et dont Alassane Ouattara est le symbole.

A l'origine de la charte du Nord, se trouvent des déséquilibres régionaux du(e)s à l'impact des guerres samoriennes mais surtout à la colonisation française, notamment à l'instauration de l'économie de plantation. Cette dernière a aggravé le « retard » du « développement » économique du Nord de la Côte d'Ivoire. Ces problèmes émergent dès les années 1970 et sont à l'origine de mécontentements. La Charte du Nord exprimait alors l'amertume, les déceptions et les frustrations des populations du nord qui s'estimaient marginalisées aux plans économique, social et politique, et leur religion déconsidérée par trois décennies de politique du PDCI. Expression d'un nationalisme régional, contenant « les thèmes classiques du nationalisme régional », ce manifeste anonyme appelait les « nordistes » à un « réveil salutaire », mu par l'espoir qu'avec un des leurs – Alassane Ouattara – à la tête de l'exécutif ivoirien, leurs revendications (ou requêtes) seraient prises en compte (Coulibaly 1995 : 146). La succession d'Houphouët-Boigny, la « transition » assurée par Konan Bédié et le développement de l'ivoirité devaient accroître ce sentiment : « Il apparaît que la grande majorité des populations du Nord musulman se situe désormais dans l'opposition au régime du nouveau président qu'est devenu Henri Konan Bédié. L'accumulation des frustrations des musulmans sous le règne d'Houphouët-Boigny s'est aggravée sous le nouveau régime par les pratiques vexatoires des forces de police qui n'hésitent pas à procéder à des contrôles autour des mosquées. Pis, les nordistes ont le sentiment d'être des citoyens de seconde zone tenus de justifier leur ascendance à chaque démarche administrative pour l'obtention de justificatif d'identité » (Coulibaly 1995 : 146).

Les mesures compensatoires (complexes sucriers, routes, écoles, etc. intégration des élites du nord dans l'appareil du parti unique) initiées par le Chef de l'Etat « n'arrivent pas à inverser les effets du développement économique qui accentuait les avantages du Sud et de l'Est, fondés sur la concentration des grandes cultures et sur une meilleure commercialisation des produits vivriers, du fait de la présence de nombreux centres urbains drainant la main-d'oeuvre du Nord » (Sandlar 2005 : 295-296). Des inégalités sociales apparaissent, tel le taux d'analphabétisme reste élevé et dont les « causes endogènes » sont non négligeables (cf. sensibilisation dont l'émission satirique éducative *Comment ça va* était partie prenante (Bahi 1994 : 170-175, 200).

En dépit de leur forte présence dans la vie économique et dans l'appareil d'Etat ivoirien, les « nordistes » ont une position équivoque dans un pays dont le développement économique – notamment l'économie de plantation -

et finalement « l'histoire [qui compte] s'est faite autour de la zone forestière » (Sandlar 2005 : 297). Les mesures compensatoires d'Houphouët-Boigny n'ont pas non plus suffi à juguler le sentiment de marginalisation, d'abandon et même d'exclusion de ceux que l'on appellera plus tard les « Nordistes ». Bref, la charte du Nord exprime un sentiment d'exclusion et correspond à une volonté manifeste de jouer un rôle de premier plan en mobilisant les référents identitaires. Elle ne laisse personne indifférent et est fortement mobilisatrice. Le chanteur Alpha Blondy a été un activiste de cette charte qui, en 1992, distribuait lui-même les tracts (Konaté 2002 : 301)

« Réhabilitation » du Nord, revendications diverses, y compris foncières (cf infra), la charte appelle les ressortissants du Nord à s'unir autour d'Alassane Ouattara et à l'aider afin qu'il réussisse sa mission et qu'il leur redonne ainsi leur fierté perdu dans les méandres de la colonie et de la postcolonie. Mais, au delà de la mission de redressement de l'économie, il devait prendre la succession des affaires dans l'après-Houphouët. Pour les auteurs de la charte du Nord, Alassane Ouattara est un symbole (de leur exclusion, de leur réussite possible, de leur fierté retrouvée) et donc un espoir (de diriger le pays, seul salut pour leur peuple).

Il apparaît clairement que les auteurs de la charte du Nord « ont donc grandement contribué à la crise identitaire actuelle en accentuant avec force la confusion Grand Nord/Dioula/étranger/Alassane qui préexistait. De plus, les réponses ambiguës d'Alassane Ouattara aux questions concernant cette charte donneront l'impression qu'il y était plus ou moins associé, ou qu'il en partageait au moins l'esprit. La charte constitue sans doute le début d'une mobilisation politique sur bases essentiellement régionalistes et ethniques, que le RDR, puis la rébellion du MPCI, sauront utiliser et améliorer en vue de peser toujours plus fortement sur la politique ivoirienne et tenter de conquérir le pouvoir. Elle produit et renforce le ressentiment des « nordistes » envers le pouvoir, de façon à pouvoir mobiliser ceux-ci comme un masse de manœuvre homogène » (Sandlar 2005 : 302).

La charte du Nord, par l'idéologie mandingue qu'elle véhicule, édifie une sorte de contre-ivoirité quand l'ivoirité « politique » s'est construite comme un contre nordisme... Dans ce qu'il appelle le « drame démocratique sur scène en Côte d'Ivoire », Paul N'Da fait l'analyse suivante : « D'emblée, notons que l'ethnicité se présente comme l'expression d'un besoin de pouvoir, d'un désir d'hégémonie politique. Et si l'on l'élève au-dessus du circonstanciel pour aller au substantiel, le problème de l'ethnicité apparaît sous un angle de combat double sinon trouble, pour ne pas dire fourbe. La

perfidie, mais aussi le pervertissement se donnent à voir dans un double langage : d'abord, l'acharnement à étriller, sur un ton dolent, un système de domination politique soupçonné de se fonder sur l'ethnie, de combler la prétention de groupes ethniques à croire qu'à eux sied le gouvernement de la République ; ensuite, l'engagement à revendiquer, en même temps, pour l'ethnie d'appartenance, plus de participation politique, plus de pouvoir et peut-être le pouvoir » (N'Da 1999 : 265-266). La charte apparaît alors comme une pièce maîtresse (trop souvent ignorée) de la saisie de la schismogénèse de la Côte d'Ivoire : « Les déclarations de Béchio et d'autres dirigeants du RDR et de ses satellites entretiennent ainsi, dans les représentations de ses partisans comme dans celles de ses adversaires, l'image d'un Grand Nord, libérateur pour les uns, menaçant pour les autres. Il est d'ailleurs à noter que ce discours est peu ou prou légitimé par nombre de médias occidentaux qui considèrent l'accession du RDR au pouvoir comme inéluctable, compte tenu de la supposée majorité sociologique des musulmans et des Sahéliens nationaux et étrangers » (Sandler 2005 : 303).

« Mais le « nordisme » ne présente pas seulement un aspect politique. Il comporte aussi un aspect paramilitaire. La fin des années 1990 sera notamment marquée par un regain de l'activité et du nombre des dozors auxquels on prête des pouvoirs magiques. À l'origine chasseurs traditionnels du Nord, et plus généralement de la zone sahélienne (Mali, Burkina Faso), ils sont de plus en plus souvent devenus des miliciens et mercenaires qui proposent leurs services aux plus offrants, et sont souvent employés à des missions de surveillance et de gardiennage. Un nombre croissant de paysans gur, sénoufo en particulier, deviendront dozors par appât du gain » (Sandler 2005 : 303). Les autorités ivoiriennes s'en inquiètent et tentent, en 1998, le Président Bédié « encadre strictement leur activité par une loi, sans parvenir à casser cette dynamique paramilitaire nordiste. Après son coup d'État du 24 décembre 1999, le général Gueï réhabilite les dozors et leur confie des fonctions de police » (Sandler 2005 : 304). Si la dynamique « nordiste » se met en place progressivement et n'arrive pas à convaincre immédiatement tous les ressortissants du Nord, « force est de reconnaître que la stratégie de pouvoir déclenchée par la charte du Nord a permis la constitution d'un courant d'opinion extrêmement fort qui va très au-delà de l'électorat ivoirien. Elle a aussi contribué, à sa façon, à une division de plus en plus profonde du pays et de la population entre 'nordistes' et 'sudistes', entre musulmans et non-musulmans, entre Dioula et 'bushmen'. Cette stratégie ethnociste a gagné en efficacité au fur et à mesure que les pouvoirs successifs, partie prenante

des politiques de régression sociale prônées par les institutions financières internationales, se sont révélés incapables de faire émerger d'autres pôles d'identités collectives orientés vers la satisfaction des besoins sociaux et démocratiques des populations, notamment étrangères » (Sandler 2005 : 306).

Les effets de ce symbole religieux qu'est la Basilique Notre Dame de la paix de Yamoussoukro semblent donc puissants et durables. La construction de la Grande Mosquée du Plateau sous la présidence d'Henri Konan Bédié, les dons en nature (de sucre et de lait) du Président Laurent Gbagbo lors du *Ramadan* ainsi que son implication dans l'organisation du *Hadj* n'y pourront rien.

Chapitre 2

Sociogenèse de l'ivoirité : de Konan Bédié à Laurent Gbagbo

Parée de toutes les vertus salvatrices pour les uns, accusée au contraire de tous les maux pour les autres, l'ivoirité reste cependant difficile à cerner. Pour ce faire, il est en effet indispensable de démêler un écheveau politico-médiatique, remarquablement passionné dans lequel la prise de position semble inévitable. Car le terme arrive idéologiquement chargé, politiquement orienté et fortement connoté à tous ses utilisateurs et analystes. Il apparaît cependant que tous les dirigeants de la Côte d'Ivoire indépendante, à quelque niveau que ce soit, y ont cédé... En période de crise exacerbée, et allant en s'aggravant, les sursauts patriotiques, aux limites du nationalisme chauvin, restent des planches de salut pour des dirigeants à court d'idées novatrices.

A. 1995 : le discours programme d'Henri Konan et l'essor de l'ivoirité

Lorsqu'Henri Konan Bédié sort à nouveau le terme « ivoirité », une vingtaine d'années après Niangoran Porquet, au lendemain de sa difficile accession au pouvoir, ce terme est censé être un concept plutôt libéral voué à définir un projet commun d'identité culturelle ivoirienne pour la soixantaine d'ethnies vivant en Côte d'Ivoire dans sa vision politique. Le nombre très élevé d'ethnies – plus de 60 – en Côte d'Ivoire, pose le problème du lien entre ethnicité et nationalité. Ce problème est récurrent en Afrique postcoloniale mais n'est pas différent de ce qui se passe ailleurs dans d'autres pays du monde : recours à la région pour affirmer l'identité. Dans un contexte de crise (quoique de relative reprise) économique, le processus de démocratisation semble fragiliser l'unité nationale d'un pays déjà au bord de la rupture. Au plan économique, le binôme café-cacao connaît une baisse de ses prix de vente à l'international – baisse de revenus de ce binôme. L'ivoirité devait aider à rééquilibrer la balance commerciale en stimulant la consommation interne de la production ivoirienne. Le pays fait face à une démographie « galopante ». Selon le recensement général de la population de 1998, compte en effet 26% de personnes se déclarant « étranger » (RGPH

1998). Le pays est en proie à un accroissement de la pauvreté et une précarité grandissante chez les jeunes et les femmes³⁵.

Qu'est-ce que l'ivoirité ? Quelles sont les raisons de son développement ? Les raisons à développer l'ivoirité, pour les zélateurs de cette notion, sont à la fois sociales, économiques, culturelles et surtout politiques. Quelques illustrations suffisent à l'attester.

Un concept « culturel »

L'ivoirité « recouvre les valeurs existentielles et spirituelles qui ont fondé et qui font vivre notre identité ivoirienne » (Sacanoud 1995 : 13). L'ivoirité devra être une « synthèse culturelle originale » (Sacanoud 1995 : 14). « L'ivoirité est ce lien essentiel qui se tisse au fil du temps entre notre pays et la manière dont chacun y vit et y travaille, mais aussi un message de fraternité et de progrès » (Sacanoud 1995 : 15). L'ivoirité est un projet qui vise à réussir « une synthèse originale et féconde entre nos traditions et la modernité. Cette synthèse ne va d'ailleurs pas de soi et ce n'est pas le pouvoir politique qui peut à lui seul la faire : c'est à l'ensemble des citoyens de la réaliser » (Loucou 1995 : 23). « L'ivoirité est à la fois *Histoire* qui a fait ce que nous sommes et *Projet* qui se construit et se modifie au fil du temps » (Loucou 1995 : 24). L'ivoirité, « qualité de ce qu'est la Côte d'Ivoire », en tant qu'entité abstraite, renvoie à l'imaginaire de la collectivité ivoirienne (...) relève du domaine des représentations construites à dessein » (Niamkey 1995 : 25).

L'ivoirité « implique une lyrique et une poétique [système poétique propre] de la Côte d'Ivoire, c'est-à-dire une poésis (*poiésis* ?) de l'éburnie » qui doit exalter les Ivoiriens (Niamkey 1995 : 26) ; représentations d'une Côte d'Ivoire accrochée à un espace (territoire) et une histoire « ancrée dans le mytique » ou dans la généalogie, lieu où il faut rechercher « le germe de l'identité nationale », avec pour but de donner au peuple de Côte d'Ivoire « sa substance et son identité » (Niamkey 1995 : 26).

Vivre l'ivoirité, c'est accepter de partager une trame patriotique commune, en acceptant un mode de vie propre à la Côte d'Ivoire dont les traits spécifiques sont la paix, le dialogue, l'amour du prochain, la tolérance, le pardon, l'union dans la diversité, la discipline et la vertu du travail constituent les valeurs cardinales » (Ipaud & Kouamé 1999 : 158). L'ivoirité,

³⁵ Cf. Henri Konan Bédié qui, *Les Chemins de ma vie* (1999), expose en fait ce qui avait été à la base de sa stratégie de campagne électorale en même temps qu'il laissait poindre ce que serait sa campagne pour les échéances électorales à venir...

impliquant une mythologie et une emblématique (drapeau, armoiries, bestiaire, image visuelle de la Côte d'Ivoire, figures allégoriques telles que « Côte d'Ivoire la belle », ou « découragement n'est pas Ivoirien »), nous introduit dans le domaine tant important que flou des représentations (Niamkey 1995 : 29). Chemin faisant, tout ou presque devient ivoirité, c'est-à-dire la culture ivoirienne *lato sensu* au quotidien : « Les Ivoiriens nous tracent de l'ivoirité une figure d'humour qui offre à l'admiration le spectacle de nos vertus nationales dans lesquelles se précise une certaine image de l'Ivoirien. Celui-ci y passe pour un homme qui a su ou qui sait faire de la dérision une force ou un instrument de dédramatisation de la vie afin d'accroître sa capacité psychologique à supporter l'insupportable réel grâce à sa réfraction symbolique » (Niamkey 1995 : 29). On peut se demander en quoi l'humour de dédramatisation est typiquement ivoirien³⁶... L'humour et la dérision seraient-ils des caractéristiques de l'ivoirité ?

« L'ivoirité est l'ensemble des traits spécifiques qui fondent la spécificité de la nation ivoirienne et qui dégagent l'esprit patriotique » indique Benoît Sacanoud. Bien au contraire, « Le blanc manteau de l'ivoirité est le signe distinctif de la personnalité culturelle ivoirienne (...) la première tradition des valeurs culturelles ivoiriennes est celle de la culture de la paix et de l'amour entre les peuples. La singularité du peuple ivoirien, c'est son attachement quasi religieux à la cause de la paix » (Sacanoud 1995 : 41).

Pour sa part, Georges Niangoran Bouah définit ainsi l'ivoirité : « L'ivoirité, c'est l'ensemble des données socio-historiques, géographiques et linguistiques qui permettent de dire qu'un individu est citoyen de Côte d'Ivoire ou Ivoirien. Ce terme peut aussi désigner les habitudes de vie, c'est-à-dire la manière d'être et de se comporter des habitants de Côte d'Ivoire et enfin, il peut aussi s'agir d'un étranger qui possède des manières ivoiriennes par cohabitation ou par imitation. L'individu qui revendique son ivoirité est supposé avoir pour pays la Côte d'Ivoire, né de parents Ivoiriens appartenant à l'une des ethnies autochtones de la Côte d'Ivoire » (Niangoran-Bouah 1995 : 46).

En définitive, pour Jean-Marie Adiaffi, « l'ivoirité serait l'ensemble des valeurs spirituelles, esthétiques, ethniques, matérielles, intellectuelles

³⁶ Nous pouvons alors penser aux émissions humoristiques, « typiquement » ivoiriennes, reprenant cette ambiance des maquis et des cours communes abidjanaises, lieux de sociabilité ordinaires où le mode de vie et la culture ivoiriennes se donnent à voir dans leur labilité (cf. Bahi 1994, 1999). Le magazine satirique *Gbich*, dans le prolongement de la bande dessinée ivoirienne et du défunt magazine Ivoire Dimanche propose un regard sur la société et la politique ivoiriennes reproduit aussi cet *ethos* zouglo des jeunes ivoiriens...

constituées par tous les peuples de Côte d'Ivoire. Elle s'inscrit d'emblée comme trans-ethnique. Elle transcende métaphysiquement toutes les ethnies » (Adiaffi 1995 : 75). L'ivoirité, pour Kouadio, est la « poursuite obstinée de l'affirmation de la personnalité culturelle de l'homme ivoirien et de son épanouissement dans ce qui fait sa spécificité » (Kouadio 1995 : 151). Comme on peut le percevoir, « l'ivoirité [est une notion] qui incarne la spécificité de notre destin national et notre aspiration à vouloir être nous-mêmes (Sacanoud 1995 : 13), c'est-à-dire des Africains Ivoiriens authentiques par rapport aux colonisateurs. Car l'ivoirité est la « substance unificatrice de la Nation Ivoirienne, la sève de son développement » à même de faire atteindre à la Côte d'Ivoire le niveau de développement des pays industrialisés (Sacanoud 1995 : 14-15). Mais les changements qu'a connus la société ivoirienne inquiètent les promoteurs de l'ivoirité. L'inquiétude est d'abord due à « l'importance numérique des étrangers en Côte d'Ivoire [due] à un fort taux d'immigration et une forte natalité » (Loucou 1995 : 20). L'ivoirité est réactivée et développée « pour réussir une intégration régionale économique profondément humaine » (Sacanoud 1995 : 15). Autre inquiétude, ensuite, « les étrangers, qu'ils soient Africains, Levantins ou Européens, occupent une place prépondérante parfois hégémonique dans l'économie ivoirienne. Cette présence étrangère massive menace donc de rompre l'équilibre socio-économique du pays » (Loucou 1995 : 20).

L'inquiétude est aussi due à la quête même de l'identité culturelle nationale qui semble difficile et donc la construction semble problématique étant donné la diversité des sociétés et des cultures de la Côte d'Ivoire : « La diversité linguistique rend malaisé le choix d'une langue nationale commune dont l'Ivoirien ressent pourtant la nécessité et l'urgence » (Loucou 1995 : 20). Jean-Marie Adiaffi se demande pourquoi l'ivoirité devient-elle un problème pour les Ivoiriens ? Pour lui, la conscience de l'ivoirité donnera naissance à de « nouvelles formes culturelles auxquelles chaque Ivoirien peut s'identifier » (Adiaffi 1995 : 66). Les formes culturelles dont parlent Adiaffi existent déjà, elles n'ont pas attendu la conceptualisation de l'ivoirité pour s'exprimer dans les arts et la culture. Voire ! Les promoteurs du projet semblent transportés par leur ouvrage.

Un concept « anthropologique »

La crise économique aiguë des années 1980 a ébranlé les certitudes de la population quant au modèle ivoirien et amorce l'éclatement du modèle

« humanitaire » de Félix Houphouët-Boigny, « les repères identitaires s'effondrent et la quête de sécurité conduit à la résurgence de l'identité micro-nationaliste et au développement de divers discours nationalistes » (Kodjo 1995 : 83). Il se pose alors le problème de savoir comment « faire accepter au peuple qu'il doit partager tout avec la population résidant sur son territoire, quand sévissent le chômage, l'insécurité et la misère ? » (Kodjo 1995 : 83) et éviter que les étrangers ne soient considérés comme la source des malheurs de la nation ivoirienne ? En outre, il y avait la pression du « nationalisme civique » des partis politiques de l'opposition (eux-mêmes héritiers des leaders régionaux de la période coloniale). Cette pression « ressortit à la compétition électorale et à la question de la citoyenneté [juridique] » (Kodjo 1995 : 84-85). Ici, le problème d'Alassane Ouattara et du vote des étrangers, vus par le « peuple » comme des abominations ou des agressions, transparait en filigranes : « les signes évidents de la protection identitaire viendront des commentateurs officiels qui développeront abondamment une notion déjà ancienne, mais parée de nouveaux atours : l'ivoirité³⁷ » (Kodjo 1995 : 85).

La dépendance du système économique ivoirien vis-à-vis des capitaux privés et de la main d'œuvre en provenance de l'étranger, est également une préoccupation des concepteurs de l'ivoirité. « Les conséquences de cette situation sur la conscience de l'ivoirité ne sont pas négligeables et se font durement sentir dans deux domaines surtout la démographie et l'immigration » (Tiacoh 1999 : 207). L'ivoirité a un enjeu économique au plan interne et externe. Elle devrait être le moteur du dynamisme et de la compétitivité plus accrue de l'économie ivoirienne. Elle impliquerait alors plus d'acteurs nationaux et stimulerait la production locale à consommer en Côte d'Ivoire même et à écouler à l'extérieur du pays. L'ivoirité serait alors à la base d'un patriotisme économique qui pourrait réorienter et stimuler le commerce (Kouadio 1995 : 153-154).

Dans le fond, l'ivoirité veut distinguer les « vrais » des « faux » voire des « non »-Ivoiriens en raison du partage des ressources économiques en raréfaction. L'immigration massive, outre son « impact négatif » sur l'équilibre démographique est censée avoir une incidence fâcheuse sur la structuration de l'emploi et l'accroissement du chômage chez les autochtones Ivoiriens, sur la sécurité et la paix sociale, c'est-à-dire sur la vie économique

³⁷ Il est difficile de savoir si, en parlant de l'ivoirité comme d'une notion « ancienne », l'auteur de cette contribution fait-il allusion à la « légende » selon laquelle le mot « ivoirité » aurait été inventé à William Ponty ou s'il fait plutôt fait référence à la conceptualisation de Niangoran Porquet...

et politique. L'ivoirité a donc une raison d'être socioéconomique et, subséquemment, politique. L'ivoirité se déploie effectivement à deux niveaux : entre Ivoiriens et étrangers³⁸, entre les Ivoiriens eux-mêmes. L'ivoirité serait-elle xénophobe ou tribale ? Les idéologues se défendent de construire un concept xénophobe, reconnaissent l'impossibilité de l'isolement et la nécessité de l'intégration africaine « condition même du devenir national » (Gouda 1995 : 35). Certains s'en défendent. Le problème de la spécificité identitaire ivoirienne demeure disent-ils, mais l'ivoirité est trans-ethnique (Adiaffi 1995 : 74-75).

En effet, les valeurs de l'ivoirité « doivent contribuer à la réalisation d'une nouvelle société plus juste et plus moderne où les relations entre Ivoiriens sauront privilégier l'écoute et l'ouverture dans la recherche de consensus véritable » (Sacanoud 1995 : 14). Mais il importe de reprendre les choses en mains et Jean-Noël Loucou exprime bien cette volonté : « l'ivoirité émerge aujourd'hui comme une inquiétude, comme une exigence et comme un projet » (Loucou 1995 : 19). L'inquiétude réside dans l'acquisition de la nationalité ivoirienne. Cette crainte s'exprime dans les questions : « comment peut-on être ivoirien » et « comment doit-on être ivoirien ? » (Sacanoud 1995 : 13, 16). La participation politique, le problème du droit de vote des étrangers jusqu'en 1994 « en vertu d'une disposition transitoire qui n'avait que trop duré » a laissé des frustrations chez les zélateurs de l'ivoirité : « Si cette participation étrangère ne portait pas vraiment à conséquence dans le cadre du parti unique où le vote n'avait pas d'enjeu véritable, elle changeait du tout au tout les choix dans le cadre des élections pluralistes et concurrentielles » (Loucou 1995 : 21).

L'ivoirité répond aussi à l'exigence d'une quête de souveraineté nationale, d'identité et de créativité poursuit (Kipré 2002 ; Loucou 1995 : 22). Ici revient l'angoisse des « menaces » (de dépossession et d'assujettissement) par les étrangers et via l'immigration. « L'ivoirité pose une problématique centrale qui est en définitive la prise en main de la Côte d'Ivoire par elle-même » (Loucou 1995 : 22).

Au plan de la justification idéologique/politique de l'ivoirité, la CURDIPHE inscrit sa conceptualisation dans la continuité de l'houphouétisme qui, en favorisant l'afflux massif d'étrangers, a transformé la

³⁸ L'ivoirité en quelque sorte récupère un « discours d'extrême droite [européenne] », le reconditionne et l'envoie dans l'espace public selon une formule éculée : les étrangers envahisseurs nous prennent notre pain et nous mettront un jour en minorité dans notre propre pays ; on ne peut pas donner le pays aux étrangers, etc.

Côte d'Ivoire en un *melting pot* mais d'où il est difficile de distinguer entre les véritables Ivoiriens de « souche multiséculaire ». Ainsi, l'ivoirité « fait prendre conscience aux Ivoiriens de leur réalité nationale et de leur spécificité en Afrique et dans le monde » (Niangoran-Bouah 1995 : 46).

Le problème des étrangers vivant en Côte d'Ivoire est pour les hommes politiques une question lancinante. « Ce cosmopolitisme, qui est à la base de la poussée nationaliste d'aujourd'hui, est étayé de fermes justifications historiques et politiques » (Kodjo 1995 : 81). En effet, face aux frustrations et aux mécontentements grandissants du peuple (« le peuple murmurait que tout appartenait aux étrangers et qu'il valait mieux en Côte d'Ivoire ne pas être un autochtone » précise Kodjo). « Ces protestations sourdes ne grondaient pas encore, étouffées qu'elles étaient par quatre facteurs : le charisme et la légitimité historique de l'auteur de cette politique, les succès économiques et le plein emploi, la forte implantation du parti unique ainsi que la division ethnique du travail. Il suffisait qu'un de ces éléments stabilisateurs s'effondre et que le peuple sente peser sur lui une menace réelle ou supposée, pour que la rumeur se transforme en vocifération » (Kodjo 1995 : 83).

L'ivoirité en tant que projet de société, explique le ministre Duon Sadia, est une mobilisation des Ivoiriens en vue d'une union pour le combat du développement (Duon 1995 : 125). Mais « comment construire l'intégration nationale en tenant compte de l'ivoirité » s'interroge le ministre Emile Constant Bombet (1995 : 137) ? D'autant plus que l'ivoirien, à la faveur de la crise des années 1980, découvre l'étranger et voit en lui « celui qui s'accapare tout, dans le commerce, le transport, la culture, voire la politique » (Bombet 1995 : 138).

Des universitaires proches du pouvoir sont appelés à la rescousse. Nyamkey Koffi, Niangoran Bouah, Tacoh Carnot, et d'autres réunis au sein du CURDIPHE, ADIR, organisent un séminaire autour de l'ivoirité dans le but non seulement de donner un contenu à ce qui était jusque là plus un slogan qu'un véritable programme, mais aussi de répondre à quelques critiques acerbes de la part du Front populaire ivoirien et du Rassemblement des Républicains. L'ivoirité, quête d'authenticité ivoirienne, serait selon eux victime d'un certain nombre de zéloteurs maladroits maniant un discours « spartiate » et parfois extrémiste faisant apparaître l'ivoirité comme une notion d'exclusion (Kodjo 1995). Dans le fond, qu'est-ce que le « blanc manteau de l'ivoirité » ? Plus loin, « le blanc est associé à la bonté, à la tolérance, à la transparence et (bien sûr, répétons-le) à la paix » (Sacanoud

1995 : 42). En somme, le blanc manteau de l'ivoirité est formé de la paix, de la bonté et de la tolérance... Les explications paraissent un tantinet scabreuses. Serait-ce un mode de distinction ou d'authentification du vrai Ivoirien ? Comment fonctionne-t-il alors ? L'ivoirité suppose alors une fermeture (autant dire exclusion) « et contrôle des frontières [afin de] veiller à l'intégrité de son territoire [et] cela n'est pas de la xénophobie. L'identification de soi suppose naturellement la différenciation de l'autre et la démarcation postule, qu'on le veuille ou non, la discrimination. Il n'est pas possible d'être à la fois soi et l'autre » (Sacanoud 1995 : 40). L. Kodjo se propose alors de recentrer la définition de ce concept : « l'ivoirité est d'abord une identité juridique, ensuite une identité politique ; elle est encore un syncrétisme culturel, une initiative politico-économique et un équilibre instable » (Kodjo 1995 : 88). L'ivoirité du président Bédié, en rompant avec celle du président Houphouët serait plutôt une « acculturation », « un syncrétisme entre le patrimoine et la modernité » (Kodjo 1995 : 89).

Niamkey Koffi s'attache à définir le concept et préciser ses implications. L'imaginaire national ivoiritaire est à construire. Il met l'accent sur le processus de création d'une mythologie nationale basée sur la généalogie des peuples de Côte d'Ivoire et de l'espace (je dirais le peuplement) à la base de l'élaboration d'une conscience nationale (Niamkey 1995 : 26-27). Cela étant, les développements de l'auteur sur les dangers de dérive pathologiques dénotent une certaine vigilance, une mise en garde (Niamkey 1995 : 28). Enfin, l'iconographie de l'ivoirité est à constituer et son iconologie est à construire.

L'élaboration de ce concept est fortement marquée par les revendications de l'opposition FPI relatives aux fraudes massives, au vote des étrangers et aux faux papiers (qui seraient nombreux en Côte d'Ivoire) ainsi que par les débuts de la fable politique d'Alassane Ouattara dont le certificat de nationalité est déclaré faux. La conception de la citoyenneté – limitée au territoire national- est vieillotte.

Les intellectuels proches du pouvoir d'alors viennent à la rescousse, mais sans trop se « mouiller ». Ils veulent démontrer coûte que coûte l'importance de l'ivoirité pour les tenants du pouvoir : Il s'agit de « théoriser et d'explicitier l'espace ivoirien comme système pensé et donc rationnel et d'y découvrir les fondements objectifs de l'ivoirité en tant que processus identitaire construit, entretenu et capable de créer des énergies nécessaires au progrès » (Hauhouot-Asseypo 1995 : 99), afin d'entrer dans le troisième millénaire avec le maximum d'assurance » (Hauhouot-Asseypo 1995 : 102).

La Côte d'Ivoire apparaît alors comme « un pays africain mal dans sa peau qui patauge dans une crise économique, créée notamment par l'effondrement du cours mondial du cacao, sa principale richesse, qui veut timidement s'affranchir de la domination de son ex-puissance coloniale et qui, faute de parvenir à changer le cours de choses, cherche maladroitement à agir sur le seul levier dont il est complètement maître, l'immigration » (Duval 2003 : 169).

Mais l'ivoirité reste encore abstraite et face à la nécessité de lui donner un contenu concret, afin de contrecarrer les attaques des intellectuels de l'opposition³⁹, elle est présentée comme un vécu. Chemin faisant, l'option nationaliste se précise agitant l'étendard de l'autochtonie et embouchant le clairon du sentiment national.

Georges Niangoran Bouah cite une série d'ethnies habitant ce qui allait devenir la Côte d'Ivoire en 1893. Ces pré-Ivoiriens précise-t-il sont des « Ivoiriens de souche » (Niangoran-Bouah 1995 : 47), des autochtones. L'appartenance à une des ethnies autochtones de la Côte d'Ivoire signifie être un(e) vrai(e) ivoirien(ne)... Georges Niangoran Bouah recherche les autochtones, Ivoiriens de souche. Outre la notion discutable de pré-Ivoiriens, cette autochtonie semble surtout être basée sur (ou valable pour) les gens de la Côte, ceux du sud de la Côte d'Ivoire. Une seconde discrimination est perceptible entre Akan et Krou très peu présents dans les ethnies autochtones à partir d'un listing « tendancieux » (Cf. Arnaut 2009). La lucide construction de l'ivoirité s'oriente résolument vers l'autochtonie dans laquelle elle s'ancre désormais. L'exclusion paraît alors inévitable dans la construction de ce « nous ». La gageure s'exprime donc ainsi : « il faut parvenir à établir la discrimination nous/eux d'une manière qui soit compatible avec le pluralisme des nationalités » (Niamkey 1995 : 27). Georges Niangoran-Bouah (1995) rappelle l'origine du concept de l'ivoirité est à trouver chez Dieudonné Niangoran Porquet⁴⁰.

La problématique politique de l'autochtonie, qui a une certaine universalité en Afrique et ailleurs dans le monde, est un élément structurant des guerres civiles. « L'une des évolutions politiques les plus inquiétantes sur le continent tient précisément à la généralisation de l'opposition entre «

³⁹ Notamment les intellectuels du Front populaire ivoirien regroupés en cellule de réflexion sous l'acronyme et animant des séminaires médiatisés par les organes d'information et de propagande de ce parti d'opposition.

⁴⁰ L'anthropologue cite notamment l'ouvrage *Zabouliides* – nous reviendrons sur ce point Cf. infra Chapitre 2.

autochtones » et « allogènes » et à la véhémence nouvelle qu'elle y revêt. Une telle dichotomie est de plus en plus souvent évoquée pour justifier des formes d'exclusion d'une brutalité croissante, voire des opérations de nettoyage ethnique qui peuvent prendre une dimension génocidaire comme au Rwanda en 1994 » (Bayart, Geschiere & Nyamnjoh 2001 : 178). La thématique généralisée de l'autochtonie « se situe dans une histoire de durée relativement longue qui renvoie simultanément à la formation de l'Etat et à la globalisation du continent. (Bayart, Geschiere & Nyamnjoh 2001 : 181).

D'abord, l'autochtonie est fortement liée au processus de formation de l'Etat en ce qu'« elle est portée par des cadres dotés d'une éducation occidentale supérieure : des fonctionnaires, des enseignants, des journalistes, des intellectuels, et singulièrement des historiens, ou encore des prêtres et des pasteurs (Bayart, Geschiere & Nyamnjoh 2001 : 181). En bref, il s'agit de la fameuse couche sociale intermédiaire modeste et instruite – cette *lower middle class* – repérée par Eric Hobsbawm (1992 : 218), comme étant la propagatrice passionnée du nationalisme. En Côte d'Ivoire, cette catégorie sociale moyenne⁴¹, celle-là même qui anime *de facto* les structures étatiques et qui mobilise à la fois une « lumpenintelligentsia » des cités universitaires, un petit prolétariat des villes et une petite paysannerie souvent désœuvrée comme étant la plus fervente activiste de l'ivoirité xénophobe.

Ensuite, en Afrique, la revendication d'autochtonie apparaît comme une forme de contestation de la globalisation. Dans ce continent « plongé dans une crise gravissime depuis au moins la fin des années soixante-dix, qui a signalé l'essoufflement définitif du modèle néomercantiliste et rentier hérité de la « seconde occupation coloniale » dans les années trente, et qui a souvent pris la forme d'une régression dramatique. Le conflit entre « autochtones » et « allogènes » a donc trait à des ressources sociales et économiques (crédits bancaires, terres, licences commerciales, infrastructures, écoles, etc.) qui se sont spectaculairement raréfiées. Il en est d'autant plus âpre, ne serait-ce que parce que les acteurs qu'il met aux prises savent devoir raisonner dans les termes d'un jeu à somme nulle : au contraire des enfants flamands et wallons,

⁴¹ Nous parlons de catégorie sociale moyenne en dépit d'une difficulté persistant à définir une telle catégorie sociale moyenne aux plans géographique, économique et sociologique ; dans le français populaire abidjanais, la stratification sociale utilise des expressions telles que : « En haut des en haut », « En bas des en haut », « En haut des en bas », « En bas des en bas », les deux expressions du milieu désignant plus ou moins les couches moyennes. (Cf Manou Savina, Antoine, Dubresson & Yapi Diahou 1985 : 56, 59-60). Ainsi, le parler populaire semble avoir « instinctivement » trouvé la catégorisation de Lloyd Warner...

tous les enfants tutsi et hutu, ou bamiléké et ewondo ne peuvent espérer accéder à l'école, à l'hôpital, à l'université, et l'enjeu de la définition de l'autochtonie devient littéralement vital. En outre, cette crise économique s'est accompagnée d'un retour de la tutelle de l'étranger, par le biais d'une « conditionnalité » imposée par les bailleurs de fonds, de plus en plus précise et envahissante, qui a fini par aliéner la plupart des fonctions régaliennes de l'État. Autrement dit, le lien que nous avons repéré entre la généralisation de la problématique de l'autochtonie et la démocratisation se double d'un évitage ou d'une captation de la souveraineté nationale et populaire, c'est-à-dire de l'exercice démocratique lui-même » (Bayart, Geschiere & Nymanjoh 2001 : 189).

Certes, la quête de l'« aborigène éburnéen » (Bahi 2006 : 92-93) semble s'être effectuée sur un mode plutôt pacifique. Mais, même sur un tel mode, « la quête des origines devient vite délétère dans des sociétés profondément marquées par les flux migratoires du passé précolonial, puis de l'économie capitaliste, et dont les délimitations administratives ont fluctué dans le temps et ont été, pendant plusieurs décennies, transcendées par des fédérations régionales telles que l'Afrique occidentale française ou l'Afrique équatoriale française, ou encore par la venue d'autres parties des Empires coloniaux de commerçants, de fonctionnaires ou de *coolies*, tels que les *Asians*, les Goanais, les Brésiliens, les Afro-Brésiliens, les Américo-Libériens et les Créoles, les Cap-Verdiens, les Libanais. Dès lors que l'histoire a été façonnée par la mobilité des hommes, l'utopie de l'autochtonie coupe dans le vif le corps social, tantôt à l'échelle continentale, sur une base raciale (les Africains noirs contre les autres), tantôt à l'échelle nationale, selon des critères de nationalité, ou encore, sur un mode plus pernicieux, à l'échelle locale » (Bayart, Geschiere & Nymanjoh 2001 : 187).

Le cas ivoirien est des plus inquiétant en raison de la forte proportion de la population étrangère⁴² due à l'attractivité de l'économie de plantation d'abord coloniale, puis postcoloniale soutenue par la politique d'immigration très libérale mise en œuvre par Félix Houphouët-Boigny durant plus de trois décennies de gouvernance (Bayart, Geschiere & Nymanjoh 2001 : 179).

En Côte d'Ivoire, autochtonie et ethnicité semblent inséparables dans la vie politique ordinaire. Certes, « l'ethnicité est un produit de l'État et un mode de partage et d'appropriation de celui-ci, plutôt que sa négation ou sa subversion. Elle est en outre inséparable du processus de territorialisation

⁴² L'estimation de ce rapport varie de 30 à 35% selon les sources...

humaine, politique et économique dont sa formation a été le vecteur depuis un siècle » (Bayart, Gschiere & Nyamnjoh 2001 : 180). Mais le discours de l'ivoirité construit une fiction « autochtonisatrice » de l'ethnicité par la quête mythographique d'identités primordiales, celles-là même qui authentifient l'ancienneté immémoriale de la présence sur le sol et qui dès lors sont censées définir le « vrai Ivoirien » (cf. Niangoran 1999).

L'ancrage de l'ivoirité dans l'autochtonie, déjà ambiante en Côte d'Ivoire, lui donne de la plasticité, lui permettant plus aisément des glissements dans différentes dimensions: raciale, ethnique, religieux, régionale, locale. « De cette ambivalence et de ces glissements procède précisément la confusion idéologique mais aussi la capacité mobilisatrice de la problématique. L'alternative binaire à laquelle elle réduit la complexité de l'histoire et du social (en être ou ne pas en être) a l'avantage de s'appliquer indifféremment à n'importe quel niveau de la société, du quartier ou du village à la province ou au pays, voire à un ensemble civilisationnel plus vaste comme le Sahel ou la Forêt, à une religion universaliste ou à une race. Dans son inanité, elle se greffe aisément sur la redéfinition permanente des 'frontières' et la 'dialectique du flux et de la clôture' constitutives de la globalisation. Ainsi, l'ivoirité s'est 'débaoulisée' [...] pour se régionaliser et camper un 'Sud' utile et autochtone face à l'immigration étrangère et musulmane provenant du 'Nord', c'est-à-dire du Burkina Faso, du Mali, de Guinée mais aussi, par glissements successifs, des départements septentrionaux de la Côte d'Ivoire : un patronyme sahélien suffit désormais à l'administration et à la police pour confisquer les papiers d'identité d'un ressortissant ivoirien et ouvrir la porte à d'interminables tracasseries » (Bayart, Gschiere & Nymanjoh 2001 : 187-188).

Une tactique politique ?

Certes, l'ivoirité pluri- ou multiculturelle [en supposant qu'elle existe] n'a pas besoin de l'intervention d'idéologues pour exister et se développer. Pourquoi alors conceptualiser l'ivoirité ? Pour stimuler le sentiment d'unité des Ivoiriens (à l'image de patriotes) afin de susciter chez eux le goût de l'effort, le sens de la nation (à l'instar d'un sursaut national – de Laurent Dona Fologo). Mais au-delà, il s'agit aussi et surtout de reprendre le pays en main et de conserver le pouvoir dans cet environnement politique désormais plus concurrentiel (en raison même de la réinstauration du multipartisme).

Un troisième mouvement de l'ivoirité correspond à une période de théorisation de la notion, une période de conceptualisation. Année 1995 : à l'occasion de la campagne présidentielle, Henri Konan Bédié lance le concept de l'ivoirité « sans susciter à l'époque une levée de boucliers. La nouvelle loi foncière votée en 1998 par l'ensemble de l'Assemblée nationale passe elle aussi comme une lettre à la poste » (Duval 2003 : 170). Il est temps de faire un arrêt sur image et de retourner dans le discours d'Henri Konan Bédié.

Lorsque paraît le livre d'entretiens d'Henri Konan Bédié, *Les chemins de ma vie* (1999) qui entre autres choses relate la succession d'Houphouët-Boigny, les petites phrases à propos d'Alassane Ouattara achèvent de contredire les bonnes intentions à propos d'une ivoirité culturelle inclusive : « De toute façon, il [Alassane Ouattara] était burkinabé par son père et il possédait toujours la nationalité du Burkina Faso, il n'avait donc pas à se mêler de nos affaires de succession » (Konan Bédié 1999 : 147). Quant au fait de savoir si Alassane Ouattara avait été naturalisé ivoirien Konan Bédié répond : « Je ne saurais le dire, jusqu'à ce que la preuve en soit faite. Le président Houphouët lui avait accordé un passeport diplomatique quand il avait des difficultés avec les autorités du Burkina Faso. Il servait alors à la Banque centrale, commune aux sept Etats d'Afrique de l'Ouest. Un passeport diplomatique, vous savez, n'est pas une pièce d'état civil » (Konan Bédié 1999 : 147-148). Quant au fait qu'il ait été Premier ministre et donc chef du gouvernement ivoirien : « Certes, mais sa mission était terminée. La charge de ministre, fût-ce celle de Premier ministre, n'a pas comme un mandat électif une durée fixée d'avance. A tout moment il peut être mis fin à cette fonction par le président de la République. Ce n'était pas la première fois que le président Houphouët-Boigny faisait appel à des compétences techniques extérieures. Encore une fois, il n'existait pas la moindre ambiguïté là-dessus » (Konan Bédié 1999 : 148). Dans ce fameux ouvrage, que dit Henri Konan Bédié lui-même de l'ivoirité ?

« C'est un pays [la Côte d'Ivoire] à la fois ouvert au progrès et aux nouveautés, mais également enraciné dans ses différentes cultures. L'Inde est un des plus vieux peuples de la terre, dont les rapports religieux et philosophiques contribuent à sa culture nationale. La Côte d'Ivoire, elle, ne dispose pas d'une culture nationale ancienne, est en train de la créer à partir de la synthèse entre les cultures de toutes les ethnies composant le pays. Ce n'est que depuis 1960 que nous sommes devenus un Etat et que nous sommes désormais en voie de créer une nation. L'ivoirité naissante est avant tout en devenir » (Konan Bédié 1999 : 186). La terre, l'enracinement à la terre

est affirmé : « Le seul capital dont nous disposions à la naissance et qui nous permette de satisfaire nos besoins essentiels, c'est la terre » (Konan Bédié 1999 : 186-187).

Pourtant, insiste son interlocuteur, avec « l'ivoirité », la Côte d'Ivoire, après avoir été un « terre d'accueil », peut être tentée par un « repli nationaliste ». Konan Bédié répond :

« Non, rien à changé, mais pour respecter la Constitution, et sous la pression de l'opposition, la vie politique est maintenant régie par les nationaux. Ce qui est tout à fait normal : imaginez-vous les Italiens influençant la vie politique française en allant aux urnes ? À chaque élection dans un pays africain, on peut voir les ressortissants de ce pays faire la queue devant leur ambassade pour aller voter. Les mêmes ne peuvent pas prétendre participer au choix des dirigeants ivoiriens » (Konan Bédié 1999 : 233).

Dans la foulée, l'ivoirité avait suscité « l'adoption à l'unanimité par l'Assemblée nationale ivoirienne de la loi foncière de 1998. Cette loi réserve la priorité de la terre aux nationaux, les étrangers pouvant cependant exploiter la terre jusqu'à leur décès. L'adoption des droits de propriété en milieu rural s'est effectuée dans un contexte de protection nationale, contre la liberté de la propriété » (Jarret & Mahieu 2002 : 51). A l'instar du concept d'ivoirité, « La nouvelle loi foncière votée en 1998 par l'ensemble de l'Assemblée nationale passe elle aussi comme une lettre à la poste » (Duval 2003 : 170).

Mais la préoccupation de la « préférence nationale » est ancienne en Côte d'Ivoire. Elle ne date pas de la lutte pour le pouvoir d'Etat entre Laurent Gbagbo et Félix Houphouët-Boigny (1990), Henri Konan Bédié et Alassane Ouattara (1993), et plus tard Laurent Gbagbo et Alassane Ouattara...

Ensuite, se développe « l'ivoirité tribaliste » : « avec Bédié, des intellectuels [de divers champs de la connaissance historiens, philosophes, anthropologues, géographes, juristes, économistes, écrivains] se mirent au service de la cause de l'ivoirité et théorisèrent le concept » (Koulibaly 2004 : 54). Le mot et la vision étaient lancés par HKB cependant il fallait maintenant trouver dans l'ivoirité « un concept fédérateur des différences entre les ethnies et tribus de vivant, depuis l'origine, en Côte d'Ivoire » (Koulibaly 2004 : 55). Mais « au lieu de commencer par les citoyens et les individus, les théoriciens [de l'ivoirité] choisirent comme unité fondamentale l'ethnie, la tribu » (Koulibaly 2004 : 55). « Devant l'impossibilité épistémologique de fédérer des groupes ethniques, l'ivoirité resta tribale. Elle

choisit la solution tribaliste, qui hiérarchise les groupes ethniques » (Koulibaly 2004 : 56).

Les réflexions savantes semblent être un écho politiquement correct, sous le couvert de l'académisme, au discours plus radical et plus extrémiste de la presse écrite⁴³. Les textes sont souvent émaillés de « petites phrases » lourdes de sous-entendus... La rhétorique de l'ivoirité s'est confortée, s'est structurée et a connu son essor dans les années 1990 : la nomination d'Alassane Ouattara au poste jusque là inédit de Premier ministre, l'instauration du multipartisme et la liberté d'expression (presse écrite) ont favorisé les débats les plus divers autour de la question de la place de l'étranger dans la société mais surtout dans l'économie et la politique ivoiriennes. L'expression « Je suis Ivoirien par les fibres les plus multiséculaires de ma famille » lancée par Pierre Kipré illustre bien cette querelle (Touré 2008 : 78).

La nouvelle presse du multipartisme est irrévérencieuse à l'envi : « Bédié qui est ta mère ? » titra même un des brûlots de l'époque⁴⁴. L'ivoirité correspondait à un besoin de mobilisation, de sursaut national, d'excitation de la fierté voire de l'orgueil national, une instrumentalisation de l'identité à des fins électoralistes. La perspective de l'accession d'un étranger à la magistrature suprême est intolérable pour certains. La psychose de l'étranger aux commandes du pays hante la presse⁴⁵. L'année 1998 semble être une année charnière dans l'idéologie de l'ivoirité, alors que le couac de la succession d'Houphouët-Boigny et les élections présidentielles de 1995 (éviction d'Alassane Ouattara, Boycott de Laurent Gbagbo) sont encore fraîches dans les mémoires. La campagne présidentielle de 1995, bon an mal an, laissait à penser que le plus dur était passé. C'est certainement le lieu de relativiser quelque peu l'idée avancer de « politiciens en mal d'idées novatrices », du moins en termes de marketing et de publicité politiques : alors que la campagne quelque peu pâlotte et faible de Francis Romain Wodié tablait sur « la clé du vrai changement », celle d'Henri Konan Bédié,

⁴³ Les propos exprimés par bon nombre de participants à cette conceptualisation peuvent en effet être exprimés plus prosaïquement sans trahir leur pensée : on ne se sent plus chez nous en Côte d'Ivoire, les étrangers nous envahissent, c'est à cause d'eux que nous souffrons et maintenant ils veulent prendre le pays et nous commander.

⁴⁴ En ce printemps de la presse, ceux-ci fourmillent effectivement qui, « sous prétexte de servir la cause de la gauche, ont souvent donné l'impression de prendre plaisir à attaquer jusque dans leur vie privée les personnalités au pouvoir » (N'Da 1999 : 204).

⁴⁵ Henri Konan Bédié est ghanéen de mère, Alassane Ouattara est burkinabé, Daniel Kablan Duncan est ghanéen, etc. Mais Houphouët-Boigny lui-même, selon l'enfer de la rumeur toujours pavé de mauvaises langues mais relayé par la presse d'opposition, n'était-il pas de père Gouro ou, pire, Mossi ?

exploitant l'ivoirité à grands renforts de publicité, était pourtant d'une originalité certaine. Son slogan, « oui nous le pouvons », était décliné dans toutes les langues parlées dans le pays, y compris donc en anglais – un « *yes we can* » bien antérieur à celui de Barack Obama en 2008... Mais personne n'en a cure... Cette élection présidentielle enregistre l'absence de deux ténors du champ politique ivoirien : Alassane Ouattara souhaité par les puissances impériales et, beaucoup plus redoutable parce que beaucoup plus implanté dans le prolétariat des villes et des campagnes ainsi que dans les milieux des petits fonctionnaires et des enseignants, Laurent Gbagbo.

Mais à l'horizon se profilaient les échéances électorales de l'an 2000. Bon nombre de leaders ivoiriens ont cédé à cette tentation entraînant avec eux des hordes de « suiveurs » (pour utiliser le terme avancé par Henri Konan Bédié). C'est que les palabres risquaient fort d'embraser une Côte d'Ivoire entourée de brasiers... La presse pro-gouvernementale s'enflamme comme dans cet exemple : « Que veut le RDR à la Côte d'Ivoire ? Au fond, le tort de la Côte d'Ivoire est d'avoir confié de hautes responsabilités à un travailleur immigré du nom d'Alassane Ouattara. Parce que feu Houphouët-Boigny, vers la fin de sa vie a nommé Premier ministre un homme dont la nationalité voltaïque a parfaitement été établie, certaines personnes veulent aujourd'hui que cet homme devienne le Président de la Côte d'Ivoire. Parce qu'il n'y a pas d'ivoiriens dignes de diriger la Côte d'Ivoire ? » (Venance Konan Fraternité Matin / Vendredi 13 Février 1998).

Il s'avérerait donc nécessaire de réviser l'édifice construit par Félix Houphouët-Boigny (Cf. Akindès 2004 et Dozon 2011 sur ce point). La remise en mouvement (réactivation) de l'ivoirité annonce une reprise en mains du pays après la mort d'Houphouët-Boigny. Autrement dit, le modèle d'Houphouët-Boigny correspondait à une époque. Avec l'instauration du multipartisme et la globalisation/mondialisation, cette génération doit porter les correctifs nécessaires. Mais en réformant cet houphouétisme, il s'agissait de distinguer entre les Ivoiriens véritables (nous) et les non-Ivoiriens et étrangers (eux).

La forte immigration dans la colonie de Côte d'Ivoire ne semble pourtant pas plus marquée qu'en Gold Coast, mais en Côte d'Ivoire plus qu'au Sénégal et en Gold Coast, l'on assiste à un repli ethnique et une efflorescence des associations d'originaires (Amon d'Aby 1951).

Les effets de la crise économique et la montée de la pauvreté facilitent le développement de ce genre d'idéologies populistes. Les étrangers sont alors de plus en plus visés. Une raison politicienne est souvent avancée pour

justifier les messes ivoiritaires : « En théorisant l'ivoirité, Bédié a voulu créer sciemment des problèmes fallacieux pour se faire une place en politique, lui qui n'avait jamais eu de projets politiques valables » (Blé Goudé 2006 : 89).

D'un point de vue politique pour Bédié, l'ivoirité coupait l'herbe sous les pieds de Laurent Gbagbo et permettait de se débarrasser d'Alassane Ouattara. Vu les problèmes posés par la CURDIPHE et les politiciens ivoiriens, « ivoirité » semble avoir des raisons cryptées (cachées), un dessein inavoué (c'est une impression que la lecture des textes me donne).

En effet, Henri Konan Bédié, « l'américain », ancien ambassadeur de Côte d'Ivoire aux Etats-Unis dans les années 1960, s'inspire de la clause 5 de l'article II de la Constitution des Etats Unis d'Amérique : « Nul ne pourra être élu président s'il n'est citoyen de naissance, ou s'il n'est citoyen des États-Unis au moment de l'adoption de la présente Constitution, s'il n'a trente-cinq ans révolus et ne réside sur le territoire des États-Unis depuis quatorze ans ».

L'article de Jean-Noël Loucou répond à la question de savoir pourquoi créer et promouvoir l'ivoirité ? Sous l'ivoirité, il y a une nette volonté de reprendre les choses en mains, reprendre la Côte d'Ivoire en main, de sorte qu'elle ne tombe pas aux mains des étrangers à l'interne et au plan externe (lutter contre la domination occidentale). Cela s'exprime assez clairement, sans ambages dans ce texte.

En raison de l'artificialité et de la fluidité des frontières, et en dépit de leur relative ancienneté, il est encore difficile pour certaines populations (analphabétisme élevé, faible taux de scolarisation, imaginaire des peuples) de comprendre les différences de la nationalité. « Bien que l'idéologie de l'ivoirité' réponde à une préoccupation politique conjoncturelle – éviction de la compétition présidentielle de l'ancien Premier ministre Alassane Ouattara, accusé d'être d'origine voltaïque – elle s'inscrit dans une continuité qu'a oblitérée la politique d'Houphouët-Boigny en matière d'immigration » (Bayart, Geschiere & Nyamnjoh 2001 : 181). Oblitérée ou compliquée ?

En réalité, l'épineuse question foncière est au centre de l'échaffaudage de l'ivoirité. La charte du Nord (I et II) dénonçait, « comme la plupart des acteurs politiques, le régime de la propriété foncière qui subordonne théoriquement la terre à l'État ; mais ils affirment qu'au Sud l'autochtone aurait des droits de propriété, alors qu'on appliquerait au Nord le droit commun de l'appartenance de la terre à l'État » (Sandlar 2005 : 299). C'est dire que cette problématique foncière ne surgit pas *ex nihilo*. Elle est située au centre de l'ivoirité (Kipré 2002 : 95) et des revendications ethno-régionales des « Nordistes ». Les décennies houphouétiennes ne l'ont pas réglée mais

plutôt compliquée. L'Etat postcolonial ne parvient pas à y apporter de réponse. En effet, la pratique et la gouvernance politiques sont contraintes par un tiraillement entre un référent global occidental (qui conduit à la duplication de la politique à la française, à l'européenne ou à l'américaine) et un autre référent, local « africain » pour lequel l'ethnicité semble permanente et se voit renforcée par l'autochtonie. Dans les faits, au cours des transactions foncières, les acteurs locaux opèrent une négociation qui met en jeu « les 'coutumes' autochtones, les règles reconnues aménageant ces coutumes et la législation officielle » (Chauveau 1997 : 327). « Ainsi la duplication des machines étatiques se doublerait-elle en permanence d'un décalage, d'une discordance structurelle qui se joue dans la mauvaise conscience – et parfois la duplicité : ni idéologie ni mimétisme » (Galy 2000 : 3). Dans cette modernité fantasmée de l'origine et de l'effectivité occidentale blanche du politique, « les situations ethniques, connues partout dans leurs nuances, sont justement de l'ordre de la dénégaration et agissent malgré un refoulement permanent » (Galy 2000 : 3). De ce fait, le droit foncier ivoirien ignore le droit coutumier ivoirien pour ne retenir l'autorité de la *res publica* et subséquemment la législation coloniale dont il découle. Cela expliquerait le très faible pourcentage des parcelles légalement immatriculées : « C'est que le Réel autochtone revient sans cesse. Mais dans l'ambiguïté, dans le cas cité, quand l'autorité coutumière s'estompe, que les systèmes de parenté évoluent (sous l'influence de l'individualisation et du marché, les lignages s'atomisent ; sous l'influence de l'héritage officiellement patrilinéaire et des cultures de rente désormais pérennes, les systèmes matrilineaires se dissolvent) ; le foncier donne alors un inextricable imbroglio entre l'étatique et le local, où seuls les acteurs dominants se retrouvent mais certes pas les paysans sans pouvoir, ou le système judiciaire lui-même » (Galy 2000 : 3).

Les incertitudes et les contradictions sociales dues à la tension tradition/modernité fait l'affaire de certains : « Sur le foncier par exemple, la transmission matrilineaire est ouvertement condamnée, les processus transactionnels de sous seing privés, achat / vente (néocoutumiers mais écrits) ne sont pas reconnus ; a contrario la politique officielle favorise du haut en bas de la chaîne hiérarchique l'étranger ou le migrant, plutôt que l'autochtone. Cette dernière attitude, qui vise surtout à casser le pouvoir des Maîtres de terre autochtones sert en fait souvent les intérêts très précis d'une ethnie (migrants baoulé de l'Ouest), ou d'un groupe social (notables urbains ou fonctionnaires jouant de ces ambiguïtés pour acquérir des propriétés ou des troupes) » (Galy 2000 : 5). L'autochtonie dans le domaine du foncier –

la terre – renvoie aussi à une réalité sociale qui se traduit en fait par « un complexe rapport de prestations financières et symboliques, les uns et les autres partageant les valeurs quasi religieuses de l’alliance du premier occupant, « autochtone », avec les dieux de la brousse et donc sa prééminence politique devant les Migrants » (Galy 2000 : 5).

En dépit des réalités anthropologiques et sociologiques du pays, de la question foncière notamment, il faut pointer l’adoption par les autorités ivoiriennes du discours occidental imprégné d’idéologie marchande et usant d’un « vocabulaire décalé, ignorant des réalités coutumière » (Galy 2004 : 176).

Il est alors remarquable que « l’obligation de demande de terre auprès du maître de terre est toujours respectée en ce qui concerne les parcelles vivrières, annuelles : les problèmes récurrents, de ‘propriété’ et d’héritage, se posent pour les terres de parcelles de rente (café, cacao, cocotiers, palmiers à huile, etc.) » (Galy 2004 : 176). L’achoppement vient du fait que dans la question foncière, l’autochtonie rencontre « la dimension religieuse de l’alliance à la terre et de l’accueil des étrangers » (Galy 2004 : 177). Les divinités chtoniennes tiennent généralement une place essentielle dans les cosmogonies complexes des peuples autochtones où ont cours les conflits fonciers ruraux. Les maîtres de terre sont chargés de veiller au respect des alliances sacrées avec les ancêtres.

Mais la question même des rapports avec la terre est traitée dans un rapport ethnocentrique de domination occidentale. En effet, « historiquement, l’Etat ivoirien a toujours défini sa politique locale *contre* le pouvoir de l’autochtonie – sauf à considérer le peuple baoulé comme le ‘Maître de terre’ collectif du pays. On connaît l’adage célèbre du président Houphouët Boigny : « *la terre appartient à celui qui la met en valeur* ». On sait moins que les baoulé – dans les terroirs saturés dans lesquels se pose très peu le problème allogène, et où n’existe quasiment pas de marché de la terre – l’interprétaient, dans les forêts de l’Ouest (en zone bété par exemple), comme une permission d’aller à la fois contre le droit national (forêts classées, biens domaniaux) et coutumier (maîtrise de terre) » (Galy 2004 : 172).

La devise d’Houphouët-Boigny, devenant alors un arrêt sacro-saint, entre néanmoins en contradiction avec l’idée même d’autochtonie dans la propriété de la terre – i.e. « *la terre appartient à son premier occupant* ». La puissance publique intervient pour rationaliser la gestion foncière et réparer une injustice : les « autochtones » se sentent envahis, dépossédés, bref spoliés [Situation très complexe en réalité ; Certes, la gestion de la terre – la question foncière – est sujette à caution ; il existe évidemment des escroqueries à la

vente de terre autochtones, voire de forêts classées etc (Akindès 1997 : 293 ; Ibo 1997 : 390), de nombreux litiges liés à la propriété foncière, et de nombreuses fraudes régulièrement enregistrées⁴⁶.

La loi n°98-750 (modifiée par la loi du 28 juillet 2004) relative au foncier rural entend y mettre bon ordre. Expression patente de la « reprise en main » des terres d'un pays livré aux Etrangers, l'article premier de cette loi pose la définition suivante : « Le Domaine Foncier Rural est constitué par l'ensemble des terres mises en valeur ou non et quelle que soit la nature de la mise en valeur. Il constitue un patrimoine national auquel toute personne physique ou morale peut accéder. Toutefois, seuls l'Etat, les collectivités publiques et *les personnes physiques ivoiriennes* sont admis à en être propriétaires » (c'est nous qui soulignons). Ce faisant, cette loi sur le foncier rural provoque une autre idée d'injustice : les « allogènes » et « allochtones », bref, les non autochtones de la localité, i.e. « ceux qui ont mis la terre en valeur », se sentent dépossédés, sont expropriés, sont chassés... Surdéterminée par la propagande de l'ivoirité, « la xénophobie latente s'est appuyée sur cette contradiction pour passer à l'acte. Contre la théorie panafricaniste héritière du RDA, 'la Côte d'Ivoire terre d'accueil' achève dans l'idéologie du sang et du sol la construction étatique d'un champ national du politique. Mais ce faisant se heurte aux antagonismes duels, omniprésents, basés sur l'opposition prototypique autochtonie vs allogénéité, où tout ivoirien est potentiellement le premier occupant (ou l'étranger) de l'Autre » (Galy 2000 : 5).

Ainsi, bien au-delà de la question de l'habitat, la question foncière concerne les terres cultivables, soulève (ou soulèvera) donc la question agraire, et touche ainsi aux fondements même de l'économie nationale. « Il est [ainsi] révélateur que l'ivoirité soit couplée avec un regain du nationalisme économique, dans le cadre des grandes manœuvres auxquelles donne lieu la privatisation des filières du café et du cacao. La problématique de l'autochtonie constitue là aussi moins une réaction à la globalisation, comme on le dit souvent, qu'un effet de globalisation, conformément à la 'dialectique du flux et de la clôture' : il n'est point de global sans rapport exacerbé au local » (Bayart, Geschiere & Nymanjoh 2001 : 190). En effet, la loi de 1998 sur le foncier est une réponse à la globalisation dominante : elle est en rapport de contradiction avec notamment l'ordre économique néolibéral imposé par les pays occidentaux dans des conditions outrancièrement inégales. Les choses se passent comme si la loi foncière

⁴⁶ Ces escroqueries, fraudes et litiges ont notamment fait l'objet de films de sensibilisation dans Comment ça va, l'émission à succès de L. Groguiet (Bahi 1994).

préfigurait une sorte de réforme agraire et il est concevable que la réforme du foncier contrarie l'agrobusiness... sur lequel repose en réalité l'économie café-cacaoyère du pays. Cette contrariété ne s'évaluerait pas alors en termes de volume des affaires mais en raison de l'effet d'entraînement potentiel que l'éventuelle réussite d'une telle réforme pourrait avoir. Pour autant, il ne s'agit point d'une réforme agraire en tant que telle quoi qu'elle touche en dernière instance les structures foncières du pays et la répartition des terres cultivables.

La primauté de l'autochtonie « explique bien des formes de conflit actuels » (Galy 2004 : 171) et la complexité de la question foncière notamment en milieu rural est une bombe qui n'a pas encore explosé. Elle prend ses sources dans la période coloniale, se nourrit de l'incapacité de l'Etat postcolonial à trancher la question du droit moderne de l'Etat-nation (héritier de la colonisation) et est singulièrement complexifié par les contradictions de la globalisation.

B. Heurts et malheurs de l'ivoirité

« Ivoirité » ne serait qu'un mot parmi tant d'autres et, en tant que tel, ne signifierait rien de spécifique sans le contenu que ses promoteurs lui attribuent et sans l'orientation qu'ils lui donnent. Mais très vite, le débat s'est engagé autour de ce terme. Il faut dire que le contexte politique s'y prête fort bien en cette année 1994. La parole est « libérée » depuis près de quatre ans maintenant et se confond avec liberté d'expression. Le printemps de la presse, largement médiatisé par les journalistes eux-mêmes, tend à occulter une autre efflorescence, celle des associations et des partis politiques qui sont légions (plus d'une centaine pour ces derniers). L'opposition politique tire à boulets rouge sur le dauphin constitutionnel d'Houphouët-Boigny et fait feu de tout bois concernant tout ce qui émane de son gouvernement. En cette période d'apprentissage de la démocratie, il n'y avait pas d'eau pour laver Henri K. Bédié. La première éviction d'Alassane Ouattara en décembre 1993 n'a pas arrangé cette situation.

Les partis politiques de l'opposition

En 1990, Laurent Gbagbo, fondateur du FPI, alors candidat malheureux à l'élection présidentielle, dénonce une fraude électorale doublée d'une diatribe contre la stratégie « d'Houphouët jouant les 'étrangers' contre les

aspirations du ‘peuple ivoirien’ » (Dozon 2000 : 49). Le FPI paraît alors avoir eu l’antériorité d’un débat public sur ce qui sera plus tard au cœur de l’ivoirité. Ce débat est aussi ancien que le politique moderne en Côte d’Ivoire. En tous les cas, L. Gbagbo est bien résolu à jouer pleinement son rôle d’opposant.

Le FPI attaquait à tous vas le PDCI alors au pouvoir trouvait en le Premier ministre Alassane Ouattara sa tête de turc : « Selon les jours, le premier des ministres fut présenté comme un ‘Burkinabé’ ou un ‘mouton de ville’ jouant dans la quiétude imprudente de son innocence avec la queue du lion Laurent Gbagbo » (Konaté 1996 : 126).

En effet, « Y a drap » chante Alpha Blondy dans « Multipartisme (Médiocratie) » (1992)... La répression de la marche du 18 février 1992 est féroce. La descente des hommes du Général Guéi sur le campus de Yopougon est féroce. « Min révolté » se lamente Serges Kassy (1992).

L’instauration de la carte de séjour payante, n’étant pas de leur fait, fonctionne comme un alibi visant à absoudre les successeurs d’Houphouët-Boigny, à savoir Henri Konan Bédié, Robert Guéi et plus tard Laurent Gbagbo, du « péché » d’ivoirité... En réalité, l’ivoirité apparaît à l’approche de l’élection présidentielle de 1995 « comme une façon d’éviter la discussion économique au profit d’arguments xénophobes. L’immigration, les ‘allogènes’, deviennent la cause de la pauvreté des ‘autochtones ‘ » (Jarret & Mahieu 2002 : 50).

Le multipartisme, et singulièrement la succession d’Houphouët-Boigny, va mettre au jour les antagonismes et luttes de faction dissimulées alors au sein même du parti unique, ainsi que le remarquait déjà J.-F. Bayart (1991). On dénonce plus ouvertement l’hégémonie politique akan « derrière cette guerre de succession se profile en réalité des antagonismes politiques, ethniques, régionalistes et religieux » (Coulibaly 1995 : 143).

L’opposition éperonnée par le FPI tire à boulets rouges sur le successeur d’Houphouët-Boigny, le président « autoproclamé » d’une Côte d’Ivoire en quête de repères et s’engageant bon an mal an dans un processus démocratique. Il va sans dire que dès sa sortie, l’ivoirité suscite une levée de bouclier et le pouvoir se rend vite compte de la vacuité/l’imprécision du concept.

Mais les apologistes de l’ivoirité, face aux critiques que suscite leur projet, éprouvent le besoin d’apporter des précisions à leur concept. Car, l’ivoirité se dérobe aux tentatives de définition et pour cause : les véritables raisons semblent tues au profit de raisons politiquement correctes et les exercices de

rhétorique ivoiritaire ressemblent sinon à une entreprise hypocrite du moins à un projet aux intentions cryptées.

La première éviction d'Alassane lui permettait d'arguer qu'il avait été écarté en raison de ses origines régionale et religieuse : « On m'empêche de me présenter [à l'élection présidentielle] parce que je suis musulman et du nord » (lançait-il en 1995 en France sur TV5 notamment). La dimension religieuse de l'« ivoirité » perfidement contenue par les acteurs de ce conflit en puissance venait d'être étalée au grand jour, la suspicion autour de ce concept devenant alors absolue.

Les détracteurs l'ivoirité attaquent le projet idéologique et politique qui sous-tend et organise toutes les justifications – sociales, économiques et culturelles – avancées. Celles-ci ne seraient que des faire-valoir d'un projet plus machiavélique qui, somme toute se résume à la préférence nationale... Autant dire que la contre-attaque est surtout politique.

En effet, à maints égards, l'ivoirité, divise profondément les habitants du pays et aggrave les divisions héritées de la colonisation. « La politique coloniale a construit un clivage bipolaire à la fois géographique, économique, culturelle et religieuse entre deux blocs de dimension comparable. Cette stratégie oppose un Nord savanier ou 'soudanais' peuplé de populations musulmanes et un sud 'forestier' soumis à l'influence occidentale, au christianisme et la scolarisation. L'économie de la colonie est centrée sur le Sud forestier et maritime, périmètre utile pour les investissements coloniaux où se développe l'économie des plantations (café, cacao, bois) et les infrastructures de mise en valeur économique tandis que la zone savanière, marginalisée, est vouée à la culture moins rentable du coton, et au rôle de gisement de main d'œuvre » (Coulibaly 1995: 144).

Du point de vue religieux, la prépondérance de la religion catholique était « de plus en plus contestées par d'autres groupes ethniques et religieux qui s'investissent dans les nouveaux partis politiques (Coulibaly 1995 : 144). Mais la question ethnique et religieuse sur la scène politique ivoirienne est-elle vraiment une irruption ? La fameuse « géopolitique » ivoirienne est en fait une permanence de la question ethnique elle-même étroitement liée à la question religieuse. Le problème est de comprendre pourquoi elle se pose avec plus d'acuité... Le fait que cela coïncide avec la mort d'Houphouët-Boigny déforme la perception que l'on a du processus... Ce problème se serait posé, certes avec moins de violence, si Houphouët-Boigny avait été vivant pour les échéances électorales de 1995.

Mais « Lorsque le terme ‘ivoirité’ est repris en 1995, au moment de la convention du PDCI-RDA à Yamoussoukro, par les leaders politiques de ce mouvement, ce n’est plus pour signifier la même chose » (Onana 2011 : 60). En outre, le discours programme d’Henri Konan Bédié joue de la fibre ethnique. « Ce faisant, monsieur Bédié réveille non seulement la sensibilité des différentes ethnies qui ne supportent plus la longévité du clan Baoulé au pouvoir depuis les indépendances mais aussi celle des ethnies étrangères qui vivent depuis un certain temps en Côte d’Ivoire. Le discours de monsieur Bédié ravive les tensions ethniques et engendre un climat malsain dans tout le pays » (Onana 2011 : 61). Ainsi, les colloques de la CURDIPHE et autres seront soupçonnés non sans raison de fournir un justificatif *a posteriori* et un enduit « scientifique » à une idée foncièrement exclusiviste... la plupart de leurs textes seront donc jugés à l’aune de conception/considération politicienne.

La notion d’ivoirité a été interprétée comme marque de xénophobie, comme « chasse aux étrangers », voire « chasse aux Burkinabés ». « L’ivoirité’ provoque une cassure géographique, religieuse, économique, de la Côte d’Ivoire, accompagnée d’une xénophobie qui met fin à son statut de petite économie ouverte. L’ivoirité’ fragmente la société par des ‘re-créations’ ethniques, referme la Côte d’Ivoire sur elle-même. La préférence nationale réduit forcément la taille du revenu à se partager en décourageant le travail ‘allogène’ et le capital ‘expatrié’, d’où un effet cumulatif entre augmentation du nationalisme et diminution du revenu. L’éthique du mal, l’ivoirité’ conduit ainsi à la ruine du pays » (Jarret & Mahieu 2002 : 52-53).

Le problème nord/sud fortement lié au développement de l’économie de plantation (Dozon 1997, Chauveau & Dozon 1985) avait été scellé (voire aggravé) par l’épisode de la nouvelle carte d’identité et la carte de séjour payante [voir si d’autres pays d’Afrique de l’ouest et du centre au sud du Sahara (tels que Bénin, Cameroun (les « boubouistes »), Ghana, Mali (rebelle/loyaliste), Niger, Nigeria (chrétien/musulman), Togo (nord/sud pour le pouvoir) vérifient cette dichotomie] Ce problème nord/sud, à notre sens, dissimule mal une dimension ethno-religieuse du conflit elle-même fortement liée à un partage (et un contrôle du partage) des ressources. L’avance de l’islam ou l’islamisation est une angoisse perceptible dans les années 1980, angoisse qui ne cesse d’augmenter avec la démocratisation et multipartisme.

Les opposants à l’ivoirité en défont les justifications culturelles. En effet, le culturel, notamment dans son rapport entre la mémoire et l’oubli, est

hautement manipulable. Et lorsqu'« on a tout oublié », ce qui reste peut aisément faire l'objet de reconstruction voire de manipulation de l'histoire... L'ivoirité en outre est à contre-courant de la marche d'un monde de plus en plus ouvert, où, les frontières sont de plus en plus souples. C'est l'impression que l'on avait à ce moment là, en pleine idéologie de la mondialisation culturelle. L'idéologie de la mondialisation est convoquée avec son corollaire de tolérance, de diversité culturelle... bref, un discours plus « in », plus « up-to-date », que celui des ivoiritaires paraissant alors suranné... L'« ivoirité », et plus encore dans l'orientation faite par le PDCI dirigé alors par Bédié, serait à contre-courant de l'histoire de la Côte d'Ivoire où l'ouverture, la mixité interethnique et culturelle et la diversité culturelle sont patentes. L'« ivoirité », soupçonnée d'être une quête du « vrai » Ivoirien, est même accusée de régurgiter cela et est donc considérée comme étant en déphasage avec la mondialisation accélérée par la globalisation. L'ivoirité, ethnonationaliste, se projette dans le champ politique.

La fracture sociale en Côte d'Ivoire est en effet devenue un problème politique. Alassane Ouattara, son parti le RDR et par extension les ressortissants du nord de la Côte d'Ivoire finissent rapidement par être considérés comme des immigrés, des étrangers, des envahisseurs. Avec la candidature présidentielle d'un tel personnage, le pays était comme en danger de vol et la magistrature suprême en danger de rapt.

Pour une ivoirité qui se veut ouverte et intégrative, d'importantes questions restèrent donc en suspens. Par exemple : on critique ceux qui ont « la carte d'identité ivoirienne et celle d'un autre pays », ceux qui sont des « Ivoiriens de circonstance »... la bi-appartenance (voire la multi-appartenance) ; Certes la Côte d'Ivoire n'est pas le seul pays du monde où la bi-appartenance voire la multi-appartenance pose des problèmes. Mais celle-ci a donné lieu à des développements dont les dénouements semblent encore problématiques. Elle fût réglée par l'adoption de la nouvelle constitution en 2000. Des thèmes tels que le patriotisme, le sursaut national, la conscience nationale, etc., évoqués au cours de ces discussions, ainsi que des acteurs institutionnels (MILOD, ADIR, etc.), se retrouvent dans les discours et les actes de la mouvance patriotique de la période de 2000.

La fracture sociale inquiète Alpha Blondy qui organise une tournée nationale pour tenter de la prévenir⁴⁷ et fait paraître un album où figure la

⁴⁷ Alpha Blondy a certainement en tête le travail de réconciliation nationale de Bob Marley et son geste hautement symbolique de réconciliation de Seaga et de Manley... Mais la

chanson « unité nationale » (1996). Les élections générales devaient révéler les profondes divisions ethniques, régionales, et politiques de la Côte d'Ivoire. A verser au compte des frustrations ou humiliations médiatisées de l'ivoirité : « le certificat de nationalité que Djeni Kobina, secrétaire général du RDR, joignit à son dossier de candidature aux élections législatives, n'a pas semblé convaincre le conseil constitutionnel de son ivoirité » (Konaté 1996 : 123). Les élections législatives consécutives au scrutin présidentiel de 1995 ont conforté la position du président Bédié et de son parti, le PDCI, encore ancré dans la culture du parti unique, n'ont pas renforcé la démocratie⁴⁸. La démocratie semble pourtant s'apaiser : « Voilà qu'aujourd'hui les adversaires qu'on croyait ennemis coalisent et échangent des déclarations d'amour. Et Oble Jacqueline, naguère inspiratrice et maître d'œuvre de la loi anticasseurs, de faire liste commune aux municipales avec Simone Ehivet Gbagbo qu'elle avait pour ainsi dire jetée en prison : geôlière et prisonnière, même combat. C'est tout à l'honneur du Front populaire ivoirien et de son leader Gbagbo Laurent d'avoir mis la raison politique au dessus des états d'âme » (Konaté 1996 : 126). Ce scrutin « confirme la démultiplication des forces politiques [et] distingue des zones de la vie nationale où des citoyens sont plus citoyens que d'autres » (Konaté 1996 : 128). Pourtant, Konaté veut encore être optimiste à propos de l'ivoirité : « Certes, les derniers avatars de la notion d'ivoirité qui insistent sur l'esprit d'ouverture et de synthèse unificatrice, sont de loin plus rassurants que les premiers usages discriminatoires qui en ont été faits, mais le mal semble déjà fait et, si on peut espérer que les frustrations et les contradictions ainsi mises à jour, seront vite dépassées, on sait qu'elles ne seront pas facilement oubliées. Le petit peuple se détourne difficilement des exutoires et des boucs émissaires, même ceux offerts un jour de folie ou de panique » (Konaté 1996 : 128).

Il faut dire que bien des observateurs pensaient que cela allait être passager et vite oublié une fois les élections terminées... et que tout cela ne constitue finalement qu'une épreuve du peuple ivoirien dans la consolidation de la société civile et l'édification de la nation.

Mais le démon de l'ivoirité devait continuer son œuvre funeste avec plus d'ardeur, en semant les graines de la haine et de la division. Car, outre les

Côte d'Ivoire n'est pas la Jamaïque... Alpha, soupçonné de faire le jeu de Bédié et de contribuer à sa campagne électorale, devra prendre ses distances...

⁴⁸ On peut d'ailleurs en dire de même pour toutes les élections présidentielles, législatives, municipales, qui suivront notamment en 2000 et 2010. Aucune d'entre elles n'a consolidé la démocratie en Côte d'Ivoire.

politiciens, quelques idéologues, les médias – les journalistes, y ont activement participé. L'année 1998 est une année importante – charnière même : elle est le paroxysme de l'idéologie de l'ivoirité. Cette année connaît en effet la promulgation de la loi sur le foncier rural ; le mandat d'arrêt international contre Alassane Ouattara ; l'affaire des 18 milliards de la Communauté économique européenne, preuve manifeste de la mauvaise gouvernance de ce régime allant à la dérive ethnonationaliste et totalitaire...

Les détracteurs de l'ivoirité estiment que ce concept est la cause des actes de rejet des étrangers et des ressortissants du nord de la Côte d'Ivoire. La fracture nord/sud s'aggrave. Du point de vue des représentations collectives, il existe depuis longtemps des amalgames du point de vue des gens du sud et vice versa. En caricaturant on peut poser que : Dioula égale Nord Ivoirien égale « Grand nord » (sous-régional) égale musulman égale « étranger » ; les « gens du nord » perçoivent-ils ceux du « sud » comme des *bilakoro* (incirconcis, infidèles), des *busumani* (hommes des bois) qui, lorsqu'ils se trouvent dans leurs régions, restent des *boyorodjan* (étrangers), ... Mais désormais, les patronymes du nord auraient alors plus une consonance « étrangère » que ceux du sud (sud-est et sud-ouest) de la Côte d'Ivoire. Cette partie de la population éprouve un sentiment d'être rejetée de la communauté nationale, se sentant considérée comme Ivoirienne de « seconde zone » ou même « fausse ivoirienne », et pas seulement les ressortissants du nord de la Côte d'Ivoire mais aussi les étrangers les Ivoiriens d'origine étrangères (ou étrangers d'adoption), les « métis », ou « les gens étranges » dans les termes de certains animateurs de la « Sorbonne⁴⁹ », les gens aux « origines douteuses », à l'ivoirité incertaine. L'« ivoirité » a été critiquée par la section ivoirienne de la Fédération internationale des droits de l'homme (FIDH) comme étant une stratégie d'élimination d'Alassane Ouattara et la base d'un système xénophobe⁵⁰, d'autant que le code de la nationalité et la loi sur le foncier violeraient les droits civils, politiques, économiques et sociaux protégés par les traités de l'ONU.

La recherche africaniste

La recherche africaniste, même si elle est tout de même quelque peu divisée sur la question, condamne l'ivoirité de façon unanime (Cf. Ouédraogo

⁴⁹ Cf. infra Chapitre 5.

⁵⁰ Cf. FIDH-Actu Lettre n°30 du 17 janvier 2000 <http://www.fidh.org/lettres/l30-1.htm>

& Sall 2008, Obi 2007, Akindès 2004, Dozon 2000, 1997). Les ténors de la recherche africaniste française spécialistes de la Côte d'Ivoire (i.e. Vidal, Dozon, Chauveau, Le Pape, Bouquet, Banegas, etc.), très impliqués dans et très préoccupés par le destin d'un pays ont en définitive une lecture manichéenne. Cette lecture est ainsi résumée : les effets de la mauvaise gestion de la crise marquant les limites du système houphouëtiste ont été aggravés par la renaissance de l'ivoirité feutrée, ravivée par Henri Konan Bédié et théorisée sous sa gouvernance ; cette ivoirité ultranationalisme fait place à une ivoirité populiste et barbare promue par les « derniers stalinien » du Front populaire ivoirien (Ahipeaud 2009 : 101-103, 137-139, 151-153). Ici se joue la domination des champs intellectuels. La recherche africaniste européenne appuyée par les africanistes africains euro-péo-centrés, domine le champ scientifique et sa doxa, détermine ce qu'il est correct de penser. L'ivoirité devient alors la principale *épistémè*. Pourquoi même fallait-il créer un tel concept ?

Un nationalisme culturel gagnait de plus en plus les élites mais restait assez limité – « aussi longtemps qu'Houphouët-Boigny restait aux commandes du pays » (Dozon 2011 : 39). Les conditions de cette succession le réactivent en quelque sorte. Le débat politique se focalise désormais sur la nationalité d'Alassane Ouattara. La presse se déchaîne contre « le Mossi » (Touré 2008 ; Bahi 2004d ; Konaté 2002). Des problèmes importants surgissent (ou ressurgissent) : la citoyenneté, le nationalisme, le patriotisme, la diversité culturelle, la double nationalité ou même la bi- ou multi-appartenance, importante en cette fin de siècle et à l'aube du 3^{ème} millénaire en pleine idéologie de la mondialisation, en pleine accélération de cette mondialisation. Mais ce débat est gauchi ou contaminé par les arguties (ou les chicanes) politiciennes et la crispation autochtone des principaux zéloteurs de l'ivoirité. Alassane Ouattara peut être alors perçu comme le leader musulman du Nord à qui la nationalité ivoirienne est déniée afin de l'éliminer de la course au fauteuil présidentiel. Ainsi, la première élection présidentielle de l'après Houphouët, celles qui auraient pu être véritablement démocratiques en mettant en lisse les trois figures majeures de la scène politique, Henri Konan Bédié, Laurent Gbagbo et Alassane Ouattara, sont vouées à l'échec...

« Déjà en place, Henri Konan Bédié a la haute main sur la machine électorale et part donc favori. Mais Ouattara est un challenger de poids : il dispose d'une base populaire dioula (un tiers de la population), de soutiens à l'extérieur (il est l'ami de Martin Bouygues et du gratin du FMI) qui impressionnent, et ses manières feutrées de grand commis rassurent ceux que

le radicalisme social de Laurent Gbagbo effraie » (Rueff 2004 : 23). Alassane Ouattara est donc l'homme à abattre même si sa victoire n'est pas acquise. Le code électoral de 1994 (pré-ivoiritaire en quelque sorte) est fait sur mesure pour l'éliminer tant les conditions édictées renvoient à la situation personnelle d'Alassane Ouattara.

Manquant d'assise et face à la pression de Laurent Gbagbo et d'Alassane Ouattara, Henri Konan Bédié crée l'ivoirité à la faveur de la campagne présidentielle de 1995 : « un concept qu'il prétend culturel, et qui sert en fait à désigner Alassane Ouattara, accusé de n'être pas ivoirien mais burkinabé, comme ennemi public numéro un et à rabattre les prétentions politiques des nordistes. Suspectées de ne pas être complètement ivoiriennes, les populations du nord sont mises en situation de faiblesse. En réalité, sous couvert de 'nationalisme ivoirien', le pouvoir stigmatise toute une région au risque de réveiller les démons de la division ethnique et religieuse. Pour asseoir leur pouvoir contesté, Henri Konan Bédié et ses acolytes jouent à fond le réflexe identitaire, manipulent les peurs et les jalousies entre ethnies, gonflent la hantise des gens du sud, chrétiens et animistes, d'être envahis par les immigrés musulmans des pays voisins. » (Rueff 2004 : 22).

« les excès scripturaires de la « Cellule universitaire de recherche et de diffusion des idées et actions politiques du président Konan Bédié » (Curdiphe) en Côte d'Ivoire, de 1996 à 1999, et sa tranquille certitude de « reconnaître l'Ivoirien s'il accepte de revêtir son blanc manteau de l'ivoirité »³³ ont démontré que la radicalisation de l'idée d'autochtonie n'est pas cantonnée à l'histoire particulière des anciens royaumes des Grands Lacs. Elle est susceptible de se diffuser. Néanmoins, derrière l'assurance inquiétante avec laquelle les intellectuels organiques de l'ivoirité ont dressé la liste des groupes ethniques qui ne « viennent de nulle part d'autre que du sol, de l'eau et de l'espace aérien de leur pays d'aujourd'hui », et défini le « seuil tolérable » en matière d'immigration – « largement dépassé », selon eux – se joue peut-être une autre partie que celle d'un nationalisme populiste d'exclusion » (Bayart, Geschiere & Nymanjoh 2001 : 192-193).

Elu sans véritable compétition – puisque les partis politiques significatifs sont exclus de la compétition – Henri Konan Bédié pouvait compter sur une relative reprise économique (effet de la dévaluation du FCFA sur les exportations et cours mondiaux favorables). Déjà, avec la disparition d'Houphouët-Boigny, pointe à l'horizon la nostalgie d'un paradis perdu avec pour corollaire, l'obsession de retrouver la Côte d'Ivoire d'avant, celle du miracle, celle du havre de paix. Mais en même temps, elle devait réajuster le

modèle houphouétiste. Henri Konan Bédié place alors son mandat sous le signe de l'ivoirité en rupture avec la politique du « Vieux » : « le pays, aux yeux du nouveau président, devait en quelque sorte resserrer ses rangs autour d'une identité nationale plus substantielle, plus enracinée dans ses terroirs et ses traditions ancestrales. *Cela signifiait qu'il fallait se démarquer de cette Côte d'Ivoire cosmopolite qu'avait forgée Houphouët-Boigny dans le sillage d'une politique coloniale elle-même favorable à l'immigration* » (Dozon 2011 : 39 - c'est nous qui soulignons).

Si Félix Houphouët-Boigny a favorisé l'afflux des travailleurs étrangers par une politique d'immigration très libérale, « son successeur, Henri Konan Bédié, la junte qui l'a renversé en décembre 1999 et l'un des principaux partis, le Front populaire ivoirien de Laurent Gbagbo, ont enfourché le mauvais cheval de l'ivoirité' au risque de déstabiliser l'un des États les mieux assis de l'Afrique » (Bayart, Geschiere & Nyamnjoh 2001 : 179).

Quelques voix, plutôt faibles (e.g. Michel Galy, Christophe Sandlar 2005, Bahi 2006) tentent de relativiser et de faire comprendre qu'en réalité, les racines du phénomène, en plus d'être lointaines, sont profondes. Avec du recul, Pierre Kipré, savant et politique [Sous nos tropiques le savant est souvent fasciné, happé et même phagocité par la politique], remarque : « L'amalgame entre préoccupations économiques et sociales, problèmes fonciers, préoccupations électoralistes et politiques, ont rendu impopulaire un concept d'intégration culturelle dans le procès de la cohésion nationale » (Kipré 2002 : 96). Le foncier rural, celui qui concerne les terres arables (cultivables), la propriété de la terre est au centre des préoccupations, est dans la structure profonde du conflit.

La continuation zélée du système colonial français et d'un « cosmopolitisme » porteur d'inégalités apparaît donc comme un gage de la bonne gouvernance de la question identitaire. L'ivoirité est née, dans ce contexte de crise multiple – économique, sociale et politique – au plan national et aussi au sein du PDCI, d'une manière tenace d'éliminer Alassane Ouattara de la course à la présidentielle (Dozon 2011 : 37). Cette obsession est porteuse de division entre communautés vivant en Côte d'Ivoire. Alassane Ouattara et le Nord s'amalgament rapidement et constituent un seul et même problème : « le mauvais Ivoirien, usurpateur de nationalité, dans un pays où plus du quart de la population est immigrée ou d'origine immigrée. Pour éliminer un adversaire politique potentiellement dangereux Bédié ne trouve rien de mieux que lui dénier purement et simplement son droit à être

candidat, puisque non ivoirien. Cette position est relayée par le parti au pouvoir, le PDCI, et reprise sur tous les tons dans la presse officielle. Au-delà du cas Ouattara, le pouvoir fait, implicitement, de tous les Ivoiriens du Nord des citoyens de seconde zone. Le sentiment de rejet des nordistes se fixe dès lors en abcès qui s'envenime les années suivantes. Les relations entre le pouvoir et la communauté dioula se tendent assez vite » (Rueff 2004 : 22-23) Le PDCI accuse très tôt les chefs religieux musulmans de soutenir Alassane Ouattara.

L'ivoirité met à l'index les étrangers « dont la présence a dépassé le seuil du tolérable (...) à partir des résultats du recensement, rapprochés de chiffres sur le chômage et la pauvreté » (Jarret & Mahieu 2002 : 52). L'ivoirité soulignerait « l'éthique du mal des autres », porterait l'inquiétude de l'islamisation du pays en raison d'une forte immigration du Nord. En cela l'ivoirité serait au centre de la rupture avec l'houphouétisme. Le symbole vivant de cette rupture serait la mise en cause d'Alassane Ouattara au regard de sa provenance (Nord), sa religion (islam) et sa nationalité (à ce niveau, il y a l'accusation de faux papiers, la naturalisation etc.). Alassane Ouattara subsumerait ainsi l'exemple achevé de la non ivoirité dans ses déclinaisons majeures (étranger envahisseur, usurpateur de nationalité, prédateur, ingrat, etc.) et *ipso facto* le parangon de la victime de l'ivoirité.

Henri Konan Bédié, contrairement à Houphouët-Boigny, donnerait « à l'ivoirisation des emplois publics, notamment des hautes fonctions politico-administratives, une tonalité nettement baoulé, assimilant plus que jamais l'exercice du pouvoir à une sorte d'ethnocratie'. Mais elle s'en différencie plus nettement encore par le fait d'avoir utilisé cette baoulisation comme un modèle de défense d'intérêts plus étroitement nationaux » (Dozon 2000 : 53) le monde baoulé, et plus largement akan, devenant alors « le fer de lance quasi exclusif de l'ivoirité » (Dozon 2000 : 53)... Autrement-dit, Félix Houphouët-Boigny excellait en « géopolitique », Henri Konan Bédié beaucoup moins. L'orientation de Konan Bédié serait une rupture avec l'ère Houphouët-Boigny : « En pleine 'deshouphouétisation', l'ivoirité politique décrètera la nation sur fond de hiérarchisation ethnique de xénophobie et d'altérophobie, là où il s'agissait encore de consolider les bases matérielles et spirituelles, et d'asseoir définitivement la nation » (Tavarès 2005 : 152). Pas si sûr... En réalité, vers la fin du règne d'Houphouët-Boigny, le sentiment d'exaspération au sein même du PDCI était à son comble. Alpha Blondy ne cessait d'alerter la population et les dirigeants du parti unique avec des titres comme « Politiquei » (1986), « Elections koutcha » (1987), « Coup d'Etat »

(1989) et au début du multipartisme avec « Multipartisme (médiocratie) » (1992). L'instauration du multipartisme et la nomination d'un Premier ministre pouvant servir de fusible en cas de coup dur donnaient une bouffée d'oxygène au « Vieux ».

En définitive, l'ivoirité est perçue comme un principe mortifère et même destructeur. Elle marquerait ainsi une expression de la division (ou même des divisions) profonde (s) du pays suite à la rupture du consensus ou du compromis houphouétiste (N'Da 1999 ; Akindès 2004). Deux exposés relativement récents, d'observateurs tout aussi récents, résument bien cette perception négative. En effet, pour J. Vergès, « l'idée d'ivoirité (...) repose sur la distinction entre Ivoiriens de souche et Ivoiriens de circonstance. Bédié prétend valoriser la culture ivoirienne à travers cette notion qui ne cessera par la suite d'être exploitée dans un but xénophobe. Le taux élevé des 'étrangers' en Côte d'Ivoire est considéré comme un facteur aggravant de la crise économique et politique du pays et la population ivoirienne est effrayée par leur montée en puissance tant économiquement que démographiquement. Elle craint que les étrangers finissent par obtenir le droit de vote » (Vergès 2006 : 91). L'ivoirité est une mise à distance des vrais ivoiriens par rapport aux faux ou au non Ivoiriens, politique d'exclusion (Ellenbogen 2002 : 95). *A posteriori*, les propos parfois ambigus du président Houphouët-Boigny sont interprétés dans le sens d'une ouverture et d'une intégration de l'étranger : « l'objectif premier est (...) une unité nationale, voire nationaliste, dépassant les clivages ethniques » (Ellenbogen 2002 : 96). Mais, une telle exégèse ne rapproche-t-elle pas les appels de Félix Houphouët-Boigny de celle de l'ivoirité théorique ?

Moriba Touré dénonce le rapport/bilan du Conseil économique et social d'avril 1999 et dont les bases scientifiques semblent pour le moins douteuses : « un bilan alarmiste et xénophobe du phénomène de l'immigration en Côte d'Ivoire » (Touré 2000 : 75). Il attire l'attention des conseillers économiques sur leur responsabilité engagée dans la production d'un tel rapport et notamment dans l'établissement des faits (« des chiffres dont tous les experts en matière de démographie ignorent les sources ») et des préconisations (« conclusions alarmistes ») (Touré 2000 : 79). Ces données douteuses et conclusions scabreuses sont susceptibles d'amener des politiciens à « exploiter l'appartenance religieuse à des fins politiques, toute chose qui dessert l'unité et l'harmonie nationales, et menace la paix sociale si chère à notre pays » (Touré 2000 : 77).

Ainsi, est mis en évidence « le caractère xénophobe du rapport des conseillers économiques et sociaux » (Touré 2000 : 78). Là, l'ivoirité est ivoirisation brutale, suite logique du processus engagé dans les années 1970, mais selon une autre méthode, plus violente... En outre, des dispositions visant à civiliser le pays cohabitent avec des dispositions xénophobes et M. Touré a raison de le dénoncer... Pour lui, en effet, il est plus important de connaître les causes de la croissance démographique et celles du fléchissement du phénomène de l'immigration que d'effectuer des analyses scabreuses et de tirer des conclusions hâtives et xénophobes à partir de données fantaisistes (Touré 2000 : 80). Le rapport du Conseil économique et social poursuivrait-il un dessein inavoué ? « Il faut agir non pas sur les conséquences des deux phénomènes [de la fécondité et du rythme de l'immigration], mais sur leur causes profondes » (Touré 2000 : 81). S'agirait-il de donner une caution d'experts à un durcissement de la politique intérieure ? « Ce n'est pas en cherchant à exclure les étrangers, en en faisant des boucs émissaires par une grossière manœuvre de diabolisation ou en tentant de les 'jeter dehors' par des tracasseries policières, que l'on résoudra les problèmes posés par l'immigration dans un pays comme la Côte d'Ivoire, qui aura toujours besoin des étrangers aussi longtemps qu'elle n'aura pas restructuré son économie, qui repose encore sur une économie de plantation extensive dont le fonctionnement, à l'évidence, connaît un essoufflement ; tant que les nationaux continueront d'éprouver de la répugnance pour certaines activités dans des secteurs économiques importants ; et tant que ceux qui, parmi eux, possèdent des capitaux importants à l'extérieur, n'investiront pas dans leur pays, en y contribuant effectivement au processus d'ivoirisation des capitaux et des emplois » (Touré 2000 : 82).

Les justifications de contrôle des frontières, de lien nécessaire entre définition de la citoyenneté et territoire national alimentent le soupçon de fermeture, d'exclusion et de xénophobie inhérents (consubstantiels) à l'ivoirité. Il reste que « la notion de seuil de tolérance [du nombre des étrangers] est une notion xénophobe » (Touré 2000 : 82). Touré dénonce donc le manque d'objectivité et la concupiscence des conseillers économiques « préoccupés par des considérations de politique politicienne, afin de rester dans le sillage de l'idéologie de l'ivoirité, pour épouser l'air du temps, dans le seul souci de préserver leurs besoins alimentaires » (Touré 2000 : 83). Le mal semble être ancré et la rhétorique xénophobe déjà ordinaire. Le discours du « déséquilibre socioculturel lié à l'augmentation du nombre des musulmans grâce à l'apport de l'immigration [...] est aussi

répandu chez les statisticiens et les démographes de l'Institut national de la statistique » (Touré 2000 : 83).

Enfin, les auteurs du rapport auraient tenté d'éluder le fait indéniable du « dynamisme de l'islam » (Touré 2000 : 85). Il faut ajouter qu'en réalité, c'est une véritable peur d'une islamisation de la Côte d'Ivoire que suscite l'essor de l'islam, un fantasme du « péril intégriste musulman ». Pourtant, il n'y a pas de 'danger' d'invasion de la Côte d'Ivoire par les étrangers en perspective, et ce d'autant que, depuis 1990, les étrangers ne prennent plus part aux consultations électorales, au grand désarroi du PDCI » (Touré 2000 : 86).

Il faut dire que certaines des conclusions du rapport du conseil économique et social sont pour le moins surprenantes et apparaissent même comme un manœuvre politicienne :

« L'anachronisme des suggestions qui ont été faites par les auteurs du rapport transparait, tant dans le caractère suranné des structures nouvelles à créer pour lutter contre l'immigration, que dans les aveux d'impuissance (liés à la non-application de la loi dans certains domaines) qui renvoient, en fait, à la conception d'un nouveau code de la nationalité fondée non sur les principes du droit du sol, mais sur ceux du sang, comme l'a déjà réclamé bruyamment un militant bien connu de l'ONG ADIR, cette officine de la Curdiphe, ce haut lieu où des intellectuels à la solde du pouvoir du PDCI élaborent les théories de l'ivoirité', le nouvel opium proposé au bon peuple de Côte d'Ivoire » (Touré 2000 : 88).

La question de l'éligibilité est directement liée à celle de l'immigration. Il apparaît clairement qu'Alassane Ouattara est visé par le rapport du Conseil économique et social (les interprétations faites par les Conseillers économiques) qui, en principe n'ont pas grand chose à voir avec le problème de fond. Les très vives polémiques autour de la candidature d'Alassane Ouattara –leader du RDR- à la magistrature suprême ont l'ivoirité pour arrière-plan idéologique. L'ivoirité se présente alors comme « la forte affirmation d'une identité nationale et la mise en question, sinon la présence des étrangers, spécialement des originaires du Burkina Faso et du Mali, du moins de la participation à la citoyenneté ivoirienne » (Dozon 2000 : 46).

Certes, « bien que la notion d'ivoirité, sans doute trop associée aux impérities du président déchu, ne soit plus guère à l'honneur en tant que telle dans l'espace public, une large part de son contenu y est toujours à l'œuvre et persiste à rendre peu ou prou illégitimes les ambitions présidentielles d'Alassane Ouattara » (Dozon 2000 : 46).

Au sein du front du refus, nul n'est dupe et tout le monde sait fort bien que l'échéance de 2000 est en vue. En termes de stratégie politicienne, « l'ivoirité constitua pour Konan Bédié, dès qu'il prit la succession d'Houphouët-Boigny, une façon de damer le pion au FPI et de se fabriquer une légitimité particulière, tout à la fois distincte de celle de son prestigieux prédécesseur et en harmonie avec le 'nationalisme' quasi structurel du 'peuple ivoirien'. Mais cette idéologie [...] impliquait une définition essentialiste du peuple ivoirien, l'ivoirité fut conçue comme idéologie d'un pouvoir d'Etat [...] qui avait besoin de s'incarner dans une figure exemplaire [en l'occurrence] l'univers socioculturel dont étaient originaires Konan Bédié et bon nombre de représentants éminents de l'appareil d'Etat et du PDCI de l'époque, à savoir l'univers akan, et plus spécialement baoulé [...] reflet particulier, ethnocentrique, de ceux qui exerçaient effectivement le pouvoir, mais au travers précisément duquel l'ivoirité, par un jeu autoréférentiel, pouvait donner sa pleine mesure de l'idéologie nationale » (Dozon 2000 : 51). L'ivoirité est devenue un véritable paradigme, en passe de s'imposer, et dont la forme la plus étroite est représentée par l'« akanité » voire la « baoulité ». L'hégémonie du pouvoir par Félix Houphouët-Boigny puis par Henri Konan Bédié, tous deux issus du même univers culturel baoulé donc akan, donnait ainsi le sentiment aux autres groupes ethniques d'« une sorte de souveraineté baoulé au cœur du fonctionnement de l'Etat ivoirien » (Dozon 2000 : 52).

Du coup, la façon frénétique à la recherche l'« Ivoirien nouveau » à la base de « la Côte d'Ivoire nouvelle » à même de s'insérer harmonieusement dans le monde globalisé, etc. perd sa crédibilité. « On a tout compris » chante Tiken Jah Fakoly (1999). Chemin faisant, les apories des zéloteurs finissent par convaincre leurs lecteurs critiques, déjà émoussés et échaudés par l'idée même de ce qu'ils soupçonnent être une justification de l'éviction de d'Alassane Ouattara, que l'arbre de l'« ivoirité culturelle » cache au contraire la forêt d'un nationalisme étroit et exclusiviste. En effet, à les entendre, des ethnies seraient historiquement plus aptes à gouverner que d'autres. Tout particulièrement les *Akan*, contrairement à d'autres, chez lesquels plus que les *Mandé* nord ou les *Krou*⁵¹, le sens de l'Etat remonterait à des temps immémoriaux, seraient plus aptes à présider aux destinées du pays.

Le coup d'état militaire a mis un terme à « une version ethnicisée de l'ivoirité qui était devenue manifestement l'inverse de ce qu'elle prétendait être, en l'occurrence le ferment d'une inquiétante division nationale » (Dozon

⁵¹ Les *Krou*, dont les *Bété* sont le groupe numériquement le plus important, sont des sociétés sans « Etat » où un équilibre des forces s'est établi entre lignages et entre chefferies.

2000 : 53). Cependant, « l'ivoirité peut se laisser appréhender par une troisième dimension qui [...] constitue certainement la part la plus complexe et [...] la plus inquiétante [...] : la fracture nord/sud » (Dozon 2000 : 54). En effet, l'ivoirité définie par Bédié et ses intellectuels est « la version la plus dangereusement ethniciste de l'ivoirité, celle qui avait fait accroire que seuls les détenteurs d'un sens quasi atavique de l'Etat pouvaient gouverner et incarner légitimement le pays » (Dozon 2000 : 55). On pouvait donc légitimement penser que « la fixation et le clivage autour de la candidature du leader du RDR » (Dozon 2000 : 55) a été au centre d'un débat sans précédent en Côte d'Ivoire.

Pour cette raison, le putsch du 23 décembre 1999 est accueilli avec enthousiasme. Laurent Gbagbo y avait même cru voir un air de révolution des œillets. Pour Dozon, le mérite des auteurs du coup d'Etat est d'« avoir su organiser une sorte de grand 'déballage' national au travers duquel a été immanquablement posée, par-delà les rivalités partisans, la définition d'une identité et d'un peuple ivoiriens » (Dozon 2000 : 56). C'est parce que le Comité national de salut public (CNSP) se voulait démocratique, qu'il a voulu que la réforme constitutionnelle soit soumise à un référendum. Mais, là aussi, « l'interrogation sur les vrais contours et composantes du peuple ivoirien est devenue simultanément une question préjudicielle et grosse d'un profond désaccord opposant les tenants d'une conception large et souple à ceux qui, proches de l'idée de l'ivoirité, semblent en avoir une perception plus étroite et plus substantielle » (Dozon 2000 : 56). Mais, après le coup d'état militaire de décembre 1999, la période de transition militaro-civile renforce l'étatisation de l'ivoirité (Akindès 2004 ; Dozon 2000, 2011).

La dissolution du Front républicain laisse place à une vive opposition entre le FPI et le RDR quant à « ce que devrait être la distinction entre 'nationaux' et 'étrangers' et, partant, sur la candidature d'Alassane Ouattara » (Dozon 2000 : 48). La question de l'ivoirité relève donc d'une « configuration d'éléments particulièrement complexes qui s'inscrivent dans une plus longue durée de l'histoire ivoirienne et expliquent, de ce fait, pourquoi elle a survécu au coup d'Etat » (Dozon 2000 : 48).

Les travaux de la CCCE permis des avancées notables mais, paradoxalement, ont renforcé la question de l'ivoirité politique (Kipré 2002 : 103). Or, à la faveur de la transition militaro-civile, les conditions d'éligibilité proposées par la CCCE sont plus drastiques qu'auparavant : être ivoirien né sur le sol ivoirien et aux parents eux mêmes ivoiriens d'origines tout au moins nés sur le sol ivoirien (le *jus sanguinis* est ainsi renforcé par celui de

l'autochtone) et, par surcroît, ne s'être jamais prévalu d'une nationalité autre qu'ivoirienne (Dozon 2000 : 46). Les travaux de la CCCE sur la question de la citoyenneté débouchent encore sur une sorte de ciblage d'Alassane Ouattara... Car par l'ivoirité, il s'agit ni plus ni moins que de conserver le pouvoir d'Etat. En définitive, Jean-Pierre Dozon appréhende l'ivoirité comme une des principales clés de la crise ivoirienne – une crise d'altérité ; l'ivoirité a été constitutionnalisée en 2000 et renforcé par la gouvernance des « refondateurs »...

Mais le gros problème des consultations électorales - et donc du référendum - est celui de la participation des citoyens. Pour que la nouvelle constitution ait une quelconque légitimité, il fallait que le peuple ivoirien se prononce largement. Cependant, cette situation est d'autant plus paradoxale que la médiatisation du processus référendaire s'est muée en une campagne pour un vote massif en faveur du « et »...

Jean-Pierre Dozon rappelle que « le problème d'une nette distinction entre 'nationaux' et 'étrangers' ne cesse de rebondir [...] au travers d'un vaste trafic de cartes d'identité dont bénéficieraient de nombreux ressortissants des pays voisins [et qui] participerait d'une stratégie éhontée du RDR (et de ses alliés au sein de la junte militaire) visant à brader la nationalité ivoirienne de manière à faire basculer la prochaine élection présidentielle » (2000 : 47). Rumeurs ? Discours officieux ? Nous sommes aussi enclins à penser que « Tout cela démontre que la question de l'ivoirité est toujours, et peut-être plus que jamais, au cœur du débat public » (Dozon 2000 : 47). Toujours est-il que ces idées alimentent la victimisation d'ADO et la stigmatisation du RDR chez les tenants du pouvoir...

Quelle est donc la participation du Front Populaire Ivoirien - et donc la responsabilité de Laurent Gbagbo (fondateur et chef de ce parti politique) - à la construction de l'ivoirité et à sa crispation autour de la candidature d'Alassane Ouattara ? Ce même FPI, avait pourtant organisé des séminaires⁵². Pourquoi le FPI et ses ténors sont-ils donc accusés d'être des promoteurs de l'ivoirité ? Les alliances et divorces du FPI, les « voltes-faces » de Laurent Gbagbo en sont certainement la cause. A dire vrai, l'éviction d'Alassane Ouattara – qui peut bénéficier de solides soutiens extérieurs – arrange les candidats potentiels... Le FPI prend alors appui « sur d'autres formations

⁵² Cf. CURFP – 1995 (?) - Séminaire sur l'ivoirité où ils reviennent sur l'akanité et l'akanisation, d'où il se dégageait pourtant que l'ivoirité a créé de la méfiance entre les individus, entre les communautés ; ou encore CURFP – 1999 (?) - Séminaire sur « Les chemins de ma vie », dénonçant la dérive tribaliste du pouvoir d'alors.

politiques et sur une bonne partie de l'opinion publique pour considérer que, décidément, Alassane Ouattara est indigne, au sens d'insuffisamment ivoirien, de figurer parmi les prétendants à la magistrature suprême » (Dozon 2000 : 54). La candidature d'Alassane Ouattara se joue sur ce désaccord (loc. cit.), et, au-delà, une distinction plus fondamentale entre Ivoiriens du sud et Ivoiriens du nord, « une telle distinction entre le Nord et le Sud constitue l'une des trames essentielles de l'histoire de la Côte d'Ivoire » (Dozon 2000 : 56).

Depuis la chute de Bédié, le terme ivoirité est beaucoup moins présent [quasiment absent] dans les médias et le débat public. Mais il taraude la société ivoirienne et produit un profond clivage politique... « Mais l'ivoirité continue bel et bien à prospérer à produire, plus largement encore, ses effets délétères en enfermant les principaux partis politiques et, surtout, la population ivoirienne dans des régionalismes ou des ethnonationalismes - renforcés par une partition entre un monde plutôt musulman et un autre plutôt 'pagan-chrétien' - par lesquels les gens du Nord et ce qui serait leurs alliés 'étrangers' soutiendraient massivement le RDR, et donc la candidature d'Alassane Ouattara, tandis que les autochtones du Sud seraient majoritairement favorables à d'autres formations, comme le FPI, et, par conséquent, radicalement hostiles à tout ce qui représente autre chose qu'eux-mêmes » (Dozon 2000 : 59).

La question de l'ivoirité et de l'aborigène éburnéen est alors à son comble. L'histoire coloniale est appelée à la rescousse. Elle est traduite, endossée et déclamée par Tiken Jah Fakoly dans la chanson « Cours d'histoire » (2000) : « il y en a qui viennent du Ghana, il y en a qui viennent du Liberia... ». Elle reprend la thèse de la Côte d'Ivoire comme terre d'immigration. Jean-Pierre Dozon estime qu'il ne faut pas tourner le dos « à la façon dont la nation ivoirienne s'est (re)constituée pendant plusieurs décennies. Outre que les 'étrangers' ont pris une large part à la croissance économique du pays et ont contribué à façonner son identité, nombre d'entre eux y résident depuis fort longtemps, quand ils n'y sont pas tout simplement nés. Et, si l'on peut penser qu'il appartient au pouvoir en place de rechercher quelque consensus en édictant des règles claires sur les droits d'accès à la citoyenneté (durée de résidence en Côte d'Ivoire, droit du sol, choix exclusif entre deux nationalités, etc.), toute position étroitement nationaliste risque fort de ne cristalliser que des ethnonationalismes et d'entretenir, au péril de graves dissension, la coupure entre le Nord et le Sud ivoiriens » (Dozon 2000 : 61).

L'éviction d'Alassane Ouattara de la compétition électorale de l'an 2000 – au motif qu'il est « étranger » ou pour cause (d'insuffisance) d'ivoirité – créait un climat de guerre civile... Une des causes profondes de la rébellion serait la promotion et la mise en œuvre de l'ivoirité. L'ivoirité apparaît comme un ersatz de nationalisme promouvant une définition restrictive et autochtone de la citoyenneté (Akindès 2004 ; Dozon 2000, Tiémoko 1995).

Cela étant, J.-P. Dozon nous conforte tout de même dans une idée : celle de cette revendication tardive de l'identité qui aurait dû survenir plus tôt... dureté de l'administration coloniale ; dureté de l'administration ivoirienne du parti unique dans le « sillage » de l'administration coloniale... Mais J.-F. Amon d'Aby, « évolué » mais non moins indigène peut-il parler ?... Pourquoi ce foisonnement d'associations d'originaires dans la colonie de Côte d'Ivoire et pas (ou beaucoup moins) dans les autres ? Pourquoi ces micro-nationalismes se développent plus en Côte d'Ivoire qu'ailleurs ?

C. Du coup d'état de 1999 à la gouvernance de Gbagbo : la permanence de l'ivoirité

Décembre 1999, coup d'Etat en Côte d'Ivoire ! Henri Konan Bédié est renversé ! Le général Robert Guéi, au nom du Conseil national de salut public (CNSP) de la République, dénonçait « les lois taillées à la mesure » indiquant par là l'ivorité. Il « fustige les députés qui ont *'voté des lois qui ont divisé la Côte d'Ivoire'* » et affirme que *'des Burkinabè sont plus ivoiriens que les Ivoiriens'*. Les intellectuels qui défendaient l'ivoirité et qui ne savent pas trop à quelle sauce ils seront mangés par les militaires au pouvoir se font tout petits. Assiste-t-on à la mort du concept ? Pas si vite. La bête est coriace⁵³ ». Alors que le coup d'Etat était accueilli avec plein d'espoirs de changements (d'amélioration positive), de résorption de la fracture sociale, l'ivorité survit, se renforce et, paradoxalement, s'avère permanente...

Le Général Robert Guéi et l'ivoirité

La transition militaro-civile très mouvementée qui débute véritablement en 2000 est aussi une période constituante. Mais le Général-président troque assez vite son treillis contre un costume civil qui lui donne des allures d'Houphouët-Boigny, rappelle son attachement aux idéaux du père de la

⁵³ Source : article de Venance Konan dans *Slate Africa* 2011...

nation ivoirienne et essaie de reproduire la verve. Ses nombreuses consultations et tournées dans le pays afin de le stabiliser en respectant « le bon ton », le confrontent à une question qu'il ne peut éluder : celle de l'ivoirité.

Une nouvelle Constitution serait alors rédigée de façon consensuelle par une Commission Consultative Constitutionnelle et Electorale (CCCE) regroupant, des représentants des partis politiques et de la société civile, en somme les forces vives de la nation. Elle donne lieu à d'âpres débats et d'intenses tractations, dont, malheureusement, la métonymie est l'épisode du débat sur les conjonctions « et » et « ou ».

Il y a eu beaucoup de désinformation et d'intoxication en raison du contexte politique et médiatique : presse partisane, presse étrangère, rumeurs, dirigeants politiques eux-mêmes. « Le désaccord fondamental sur le projet de constitution (conditions d'éligibilité à la présidence de la République) donna lieu à des manifestations de rue, souvent interdites, de plus en plus fréquentes et de plus en plus violemment réprimées. La loi relative au foncier rural, mal comprise, provoqua des conflits fonciers, accompagnés parfois de l'expulsion de quelques étrangers » (Kigbafory-Silué 2005 : 94).

De son côté, le Front populaire ivoirien (FPI), le parti de Laurent Gbagbo, qui jusque là était l'allié du Rassemblement des républicains (RDR) d'Alassane Ouattara dans le cadre du Front républicain, et qualifiait l'ivoirité de concept xénophobe, voire fasciste, effectue un virage à 180 degrés et embouche la même trompette que le général Guéï. La question de l'étranger constitue alors une base de consensus : « Les statistiques (30-40% d'étrangers), comme le sentiment d'être envahi et l'évocation des monopoles économiques sont des appels lancés par un peuple qui ne demande qu'à être rassuré. Ceux qui crient à la xénophobie et à l'exclusion entendent-ils cet appel des Ivoiriens qui veulent que l'intégration ne soit pas leur dissolution ou leur exclusion à eux ? »⁵⁴.

Mais, six mois après le coup d'Etat, le Général-président Robert Guéï est semble-t-il intéressé par la conservation du pouvoir. Le militaire non candidat pouvait exiger ou trancher en faveur du « ou ». Mais le Général Guéï alors président de la république n'impose pas le « ou » rassembleur. Bien au contraire, il fait campagne pour le « et » : *« Un peu partout on m'a demandé ce que je pensais de ce problème. J'ai répondu qu'il faut être sincère et objectif en n'oubliant pas ce*

⁵⁴ Source : Propos du Professeur Séry Bailly, ministre de la Recherche scientifique dans le gouvernement de transition militaro-civil pour le compte du FPI, le 8 juillet 2000, rapportés par Venance Konan dans Slate Africa 2011...

*que nous sommes. La France ne peut être construite que par les Français, et l'Afrique que par les Africains. Mais l'Afrique est un ensemble. Aimer la Côte d'Ivoire est réellement l'affaire des Ivoiriens. Le Sénégal, c'est l'affaire des Sénégalais. Donc, le concept d'ivoirité, je vous le dis, est un bon concept*⁵⁵. Le candidat en précampagne électorale, en se réfugiant dans la voie référendaire, se lavait les mains et ne compromettait pas ses chances de glaner des chez les conservateurs ivoiritaires. Le sentiment lui semble en effet très fort selon lequel la dominante allait au « et ». La Côte d'Ivoire est alors focalisée sur les conjonctions de coordination « et » et « ou » risquant fort bien d'être des conjonctions de la discorde : ainsi, un individu peut être ivoirien de père « et » de mère, de père « ou » de mère ; mais l'humour populaire ajoute la conjonction « ni » : il est possible d'être ivoirien « ni » de père « ni » de mère... Une campagne gouvernementale en faveur de la forte participation au référendum a rapidement dérivé sur une campagne en faveur du « et ». Alassane Ouattara appellera lui-même à voter favorablement pour une disposition qui pourtant le disqualifiait (il s'agit là d'une contribution à la constitution de l'ivoirité et à l'amorçage de sa charge explosive). La nouvelle Constitution reprend et renforce même les dispositions qui réservent le poste de président aux Ivoiriens nés de père et de mère eux-mêmes Ivoiriens de naissance. Les prétendants à la magistrature suprême « doivent désormais être 'ivoiriens de père et de mère eux-mêmes ivoiriens' et ne pas 's'être prévalus d'une autre nationalité' » (Duval 2003 : 170). Il n'y aurait rien de répréhensible dans ce dispositif de lois. Bien des constitutions de par le monde et dans des démocraties renommées et exemplaires comportent des dispositions restrictives de ce genre voire plus rigides. Mais dans le cas de la Côte d'Ivoire, les dispositions (Constitution, Code de la nationalité, loi foncière, voire code électoral), semblent taillées pour exclure Alassane Ouattara de la compétition électorale. C'est là que commence l'indignation et que naît le scandale.

Sans surprise, la voie référendaire a tranché en faveur du « et ». Cette campagne pour la nouvelle Constitution de la Côte d'Ivoire et son adoption ont certainement assuré la résilience et la survivance de l'ivoirité dans la Seconde république. La nouvelle Constitution signe l'exclusion d'Alassane Ouattara de la présidentielle. L'ivoirité, désormais inscrite dans l'article 35 de la Loi fondamentale ivoirienne, peut être considérée comme un legs du Général Guéi, sa contribution à l'enracinement de ce concept (Cf. Duval 2003 ; Onana 2011).

⁵⁵ Source : article de Venance Konan dans Slate Africa 2011.

Le graal national de Laurent Gbagbo

Assurément, l'irruption d'Alassane Ouattara dans le champ politique et ses prétentions à la magistrature suprême ont ravivé la conscience nationale. Les intellectuels du pouvoir d'alors « prirent la tête de ce combat, en se dotant d'un corpus doctrinal, à la fois culturel et politique » (Kigbafory-Silué 2005 : 86). Ce réflexe nationaliste n'est pas nouveau et est à rapprocher des événements de 1938 et de 1958 (cf. supra). Mais, « Les socialistes et autres gauchisants ivoiriens, qui se mirent à l'écart des grandes messes de l'ivoirité, n'en approuvaient pas moins le contenu, même [fin de la page 90] s'ils pensaient que l'expression formelle méritait quelques retouches » (Kigbafory-Silué 2005 : 90-91).

L'élection de Laurent Gbagbo devait-elle sonner le glas de l'ivoirité ? La position du leader du FPI était ambiguë et pour le moins inconfortable. Arrivé au pouvoir dans des conditions des plus difficiles, et afin d'assurer sa longévité/durée au pouvoir, il a jonglé d'une part avec la forte pression d'une partie de ses partisans en faveur d'une Côte d'Ivoire plus « ivoirienne » et favorables aux thèses ivoiritaires, et d'autre part avec la nécessité d'une adéquation aux idéaux socialistes de modernisme, d'ouverture, de démocratie et de partage des richesses (équité, justice, paix ; liberté égalité fraternité). Une gageure.

Le contexte de la transition assurée par Henri Konan Bédié était effectivement déjà volatil, et la transition militaro-civile avait fragilisé la Côte d'Ivoire. Depuis quelques temps, la Côte d'Ivoire était un havre de paix dans un océan de conflits : les pays limitrophes avaient connu des coups d'états à répétition, la guerre du Libéria, celle de Sierra Léone faisaient craindre que la même chose ne se produise en Côte d'Ivoire... La crise économique, la guerre du cacao, Houphouët-Boigny lui-même n'était-il pas rentré bredouille d'une longue tournée internationale où il s'était « heurté à un mur de haine et d'incompréhension » ? Le travail de refondation nationale est rapidement dévoyé :

« En fait de refondation, on pourrait plutôt parler de co-construction d'un peuple et d'un pouvoir nouveaux, chacun étant par rapport à l'autre en position d'appui et de miroir pour redéfinir ensemble la Côte d'Ivoire. Et si l'on pouvait reconnaître là une forme d'entreprise démocratique, voire révolutionnaire (dont témoignaient les scènes de prises de paroles, les « agoras » offertes quotidiennement par ceux qui se dénommèrent 'jeunes

patriotes' pour soutenir le régime de la 'refondation'), c'était à l'évidence au prix d'une rupture de plus en plus explicite avec l'histoire ivoirienne et avec le peuple qui en était issu » (Dozon 2011 : 56).

Il faut toutefois remarquer que le travail de la « refondation » n'a en fait duré que de novembre 2000 à septembre 2002. Ces deux années marquées par un Forum de réconciliation nationale raté, un « gouvernement d'ouverture » et des tentatives de coup d'Etat, ont-elles profondément transformé la Côte d'Ivoire. Il est permis d'en douter.

Bref, Laurent Gbagbo adopte une posture populiste – de ce nouveau populisme mondialement en vogue à la fin du XX^{ème} siècle (Taguieff 2007) – pour préparer les échéances électorales de l'an 2005 qui devaient lui assurer une véritable légitimité aux yeux des citoyens et habitants de la Côte d'Ivoire, mais aussi aux yeux de la « communauté internationale » et de lui-même. Mais la pression de la tentative de rébellion muée en coup d'Etat, l'ancre davantage dans le populisme ultranationaliste et le fait surfer sur les vagues de la lutte contre le néocolonialisme et le combat pour la dignité de l'homme Africain. Il a ainsi contribué à donner un souffle nouveau à l'ivoirité (toutefois, sans jamais utiliser ce terme).

Laurent Gbagbo dira lui-même plus tard : *« ça ne sert à rien de le cacher. Nos voisins africains ont beau jeu de nous critiquer, alors que nous avons des problèmes parce que leurs ressortissants sont chez nous. Alassane Dramane Ouattara est devenu le symbole des étrangers. Il y a d'ailleurs beaucoup d'immigrés parmi ses partisans »*⁵⁶. Cette petite phrase confirme ce que symbolise Alassane Ouattara, devenu son principal adversaire. Une fois de plus, l'étranger est sur la sellette, avec comme premier symbole. « Alassane Ouattara est donc écarté de la course à la présidence. Laurent Gbagbo devenu président de la République va dans la foulée lui interdire aussi d'être député. Et il publie un livre, *Sur les traces des Bété*, dans lequel il explique que ces derniers, son ethnie, sont les seuls réellement autochtones de Côte d'Ivoire, tous les autres étant venus d'ailleurs. Et pour obtenir la carte d'identité ivoirienne, il faut désormais prouver, par deux témoins, que l'on est originaire d'un village ivoirien »⁵⁷.

⁵⁶ Source : article de Venance Konan dans Slate Africa 2011.

⁵⁷ Source : article de Venance Konan dans Slate Africa 2011. C'est nous qui soulignons : Nous ne nous souvenons pas avoir lu cela dans l'ouvrage cité. Par contre, dans ses remarques introductives critiques, notamment sur l'organisation politique de la société traditionnelle bété, après avoir rappelé que celle-ci ne connaît pas de « pouvoir centralisateur », Laurent Gbagbo précise que l'unité politique en est le village, lieu bâti et habité, constitué d'une place publique, d'une fortification, d'un faubourg et de cours qui abritent la vie familiale des patrilignages : « Le village, ainsi décrit, est à la fois une

Il est peut-être nécessaire de nuancer de tels propos. Laurent Gbagbo, certainement heureux de se débarrasser d'un adversaire politique, il préfère invoquer une indépendance de la magistrature (qui est en même temps une de ses nombreuses promesses électorales). Son véritable tort, en tant que premier magistrat du pays, ayant la possibilité d'intervenir afin de désamorcer ce problème, est de ne rien faire pour influencer la décision des juges. En outre, *Sur les traces des Bété* [paru aux PUCI 2002] est la suite d'un travail paru en 1982 dans un numéro spécial de la revue Godo Godo de l'IHAAA et qui avait pour titre « L'histoire de *Magwe* ». Les *Magwe* seraient les ancêtres mythiques du groupe Krou (Bété, Wê, Krou, Dida, Godié...). Il faut effectivement remarquer que dans le second tome, *Bété* remplace subtilement *Magwe*.

L'ivoirité, aux yeux du RDR et notamment d'Henriette Diabaté, est un « vilain mot », synonyme « d'intolérance politique, religieuse et culturelle » (Duval 2003 : 168) ; Le Rassemblement des républicains dénonce « la division entre Sudistes et Nordistes et condamne la propension des gens du Sud à se considérer comme les seuls et vrais Ivoiriens. Deux ans plus tard, l'ivoirité devient le cheval de bataille de la rébellion » (Duval 2003 : 168).

Lorsque Laurent Gbagbo accède au pouvoir dans les conditions difficiles⁵⁸ – « calamiteuses » que l'on sait, il est conscient qu'il doit faire face à ce problème fondamental de l'ivoirité déjà affronté par ses prédécesseurs. Le pays est en effet profondément divisé et l'exercice du pouvoir ne peut se faire dans des conditions optimales. L'idée d'organiser un grand forum qui, au-delà d'une catharsis générale, faciliterait la réconciliation nationale. Il se déroulera du 9 octobre au 18 décembre 2001.

Mais cette même année 2001, le nouveau gouvernement dirigé par Laurent Gbagbo et dominé par le FPI met en œuvre un nouveau processus d'identification basé sur l'idéologie politique de l'autochtonie. Or, « la problématique de l'autochtonie s'apparente de la sorte à une recomposition de l'idée d'appartenance et de citoyenneté qui est lourde de menaces » (Bayart, Geschiere & Nymanjoh 2001 : 192). Le zèle interprétatif des fonctionnaires du nouvel Office national de l'identification (ONI) chargé de la mise en œuvre de cette identification : prouver sa nationalité ivoirienne

communauté politique avec son territoire, son nom [...] et une communauté religieuse » (Gbagbo 2002 : 14).

⁵⁸ Mais depuis la mort d'Houphouët-Boigny les prises de pouvoir ne sont-elles pas funestes ? Henri Konan Bédié accède au pouvoir d'Etat sur fond de vive tension ; Robert Guéi par un coup d'Etat « sans effusion de sang » mais néanmoins violent ; Alassane Ouattara, dans des conditions tragiques...

impliquait nécessairement le témoignage de notables de son village d'origine ; Prouver sa nationalité implique une référence à un territoire ancestral concrétisé par un village d'origine où des témoins peuvent attester des affirmations sur cette identité. En conséquence, la citoyenneté juridique elle-même semble prioritairement liée à l'autochtonie (Banegas 2006 : 542-543). Ce repli sur le terroir, écho à la question « où est ton village ? », semble alors anachronique en ces débuts des années 2000 en raison même du développement formidable essor de l'urbanité (Bahi 2010) et du caractère de plus en plus flou de la notion même de frontières. De fait, ce principe d'identification niait en outre la question de la naturalisation. La politique d'identification a donc exacerbé le sentiment d'exclusion des ressortissants du nord et érodé le peu de confiance qu'ils pouvaient avoir en le nouveau régime. Les tracasseries de la mise en œuvre du processus d'identification où une fixation sur l'autochtonie marquée notamment par la nécessité de faire référence à un village, ignorent le fait que l'urbanisation, et la réalité de la constitution des villes, l'urbanité, rend caduque sinon inopérante la référence villageoise exclusive comme authentification des Ivoiriens de souche⁵⁹... C'est dans cette atmosphère que se déroulaient les préparatifs du Forum de la réconciliation nationale.

Les résolutions du Forum essayaient de contenter les parties en présence représentées par les quatre leaders : Laurent Gbagbo – notamment la reconnaissance des résultats de l'élection présidentielle (résolution n°1) ; Henri Konan Bédié – condamnation des coups d'Etat (résolutions n°9 et 13) ; Robert Guéi – statuts du président de la République, présidents d'institutions d'Etats, des anciens Présidents de la République ou Chefs d'Etats, anciens Chefs de gouvernements, anciens présidents d'institutions, et Alassane Ouattara (résolution n°13) ; et Alassane Ouattara qui pouvait bénéficier de la résolution 13 mais surtout de la résolution n°4 qui, très attendue de la presse et des publics, a officiellement mis fin à la polémique sur la citoyenneté ivoirienne d'Alassane Ouattara (N'Guessan 2002 : 346). Le Forum de la réconciliation nationale trouvait ainsi un dénouement au long feuilleton médiatisé (dans la presse écrite notamment) des tribulations d'Alassane Ouattara en raison de sa « nationalité douteuse ». Mais cette résolution a-t-elle réussi à gommer les effets de tout ce harcèlement politico-

⁵⁹ Un travail sur l'imaginaire de la modernité ou, notamment chez les jeunes abidjanais, exposait le fait que leurs liens avec le village tendent à se distendre voire à disparaître. Le « vrai » village devient le *ghata*, le quartier, mais en même temps, le village d'origine des parents devenait un lieu d'identification « mythique » (cf. Bahi 2010)...

juridique médiatisé sur l'opinion publique ? Pour Kouamé N'Guessan « un constat s'impose : le Forum [de la réconciliation nationale] n'a pas résolu le problème Alassane Ouattara, problème qui est au cœur de la crise socio-politique ivoirienne depuis bientôt une décennie » (N'Guessan 2002 : 347).

Le forum de la réconciliation a donc relativement échoué. Il n'a pas réussi à résorber la crise et la conflictualité persiste. Le forum est même perçu par les « Alassanistes » et plus largement les « Nordistes » des *grins* comme une manœuvre dilatoire visant à les endormir... Laurent Gbagbo y a la réputation d'être un fin politicien rusé et roublard... Un sérieux problème de confiance existe entre les parties en conflit et le processus d'identification et ses modalités d'exécution concrète sur le terrain ne les rassurent pas.

Dès l'année 2002, la charte du Nord réapparaît. Elle est remaniée et, si l'essentiel du texte de 1991 est maintenu, cette fois, elle a désormais un ton belliqueux et outrancier comme le montrent les premiers paragraphes :

« Au moment où tout le monde cherche les origines de tout le monde, ce qui est presque devenu un jeu, une sorte de « Trivial-Pursuit », version tropicale, avec son cortège de 'manipulation Ad hominem' conduit par des 'Blakoros'⁶⁰ et des 'Boussoumanis'⁶¹, appelés ivoitaires, le grand Nord, victime ciblée, doit se lever pour dire : Ça suffit !

« Jusqu'à quand ce monstre politico-économico-juridique' baptisé 'Ivoirité' va-t-il persécuter ses filles et fils ?

« De Bédié à Gbagbo en passant par Guéi, les Nordistes sont restés dans la même spirale de mépris de la part des différents régimes. Les Nordistes ne sont pas les premiers à avoir foulé la terre d'Eburnie dès le 13^e siècle ?

« La Côte d'Ivoire, notre Côte d'Ivoire, appartient avant tout au Nordiste qui a toujours su défendre ses intérêts »

La charte du Nord, remmaillée, répond à ce que ses auteurs considèrent comme une mise en cause des origines des 'Nordistes' par l'« ivoirité » élaborée au Sud : elle constitue ainsi une réponse à la quête de l'aborigène éburnéen des années 1980 et à l'ivoirité versions Guéi et Gbagbo. La charte Nord révisée se positionne nettement comme une contre-ivoirité, une réponse appropriée à l'ivoirité dans une claire logique d'affrontement. Elle exprime un ressentiment face à la mésestime et au mépris dont les

⁶⁰ Des incirconcis, donc des infidèles...

⁶¹ Le terme, plutôt méprisant viendrait de l'anglais « bushmen », hommes de la forêt.

« Nordistes » sont l'objet. Elle exprime du même coup une perte de confiance en la politique et en tous les dirigeants qui se sont succédés. Elle affirme aussi l'antériorité des populations « nordistes » sur le sol ivoirien, donc revendique l'autochtonie. Plus loin, la charte renouvelle son appel à l'unité des filles et fils du Nord autour d'Alassane Ouattara : « Le Grand Nord doit faire bloc autour d'Alassane. Lui prêter main forte dans le bras de fer qui l'oppose aux chantres de l'ivoirité, devient une nécessité absolue. L'assister de notre concours afin qu'il ne tombe pas dans les pièges que lui tendent le régime FPI et certains ténors du PDCI s'inscrit en bonne place au tableau de nos activités ».

Le Forum de réconciliation nationale de 2001 organisé par le nouveau président de la république connut donc un échec partiel. Cependant, en dehors d'une rencontre entre les quatre grands leaders politiques du moment à l'instigation de Laurent Gbagbo, aucune date de nouveau Forum ne fût avancée afin de poursuivre le dialogue. Comme s'il s'était agi, moins que d'une catharsis pour acteurs frustrés, d'une formalité à remplir vis-à-vis de la « communauté internationale »... Et pourtant, les radios du pays, continuent de diffuser les tubes en vogue de Tiken Jah Fakoly. Les paroles résonnent comme des avertissements quant à l'efficacité de l'ivoirité : « le pays va mal » ... « Il y a des 'et', des 'ou', des « oh ! » », « aujourd'hui tout est gâté », « mêmes nos mamans au marché sont divisées »...

Une « contre-ivoirité » était à craindre en réaction à l'ivoirité en mouvement. Elle s'est manifestée à travers la Charte du Nord. Ce « nordisme » s'avéré tout aussi mobilisateur – puisqu'il a conduit à la voie des armes. Mais, tout bien considéré, cette charte, du moins dans sa première version, est une réaction contre une ivoirité rampante non théorisée. Ensuite, l'ivoirité ressemble à une réaction contre cette charte du Nord. Un véritable « nordisme », une contre-ivoirité, s'est ensuite développée, marquée par la rébellion armée, des mouvements « patriotiques ».

Avec la survenue du 19 septembre 2002, au-delà de la thématique ethnorégionale, la charte du Nord apparaît comme une idéologie « Nordiste », empreinte d'« idéologie de victimisation », mais qui unit et mobilise pour viser le pouvoir (Séry 2005 : 80-81). Autant que l'ivoirité, la charte du Nord – l'idéologie « nordiste », entretient la division du pays. A mon sens, toutes deux procèdent de la même logique – celle de la conquête du pouvoir d'Etat (Bahi 2006).

Il faut donc constater une permanence (et une universalité) de l'approche ethniciste et ses effets sur l'exercice même de la démocratie. En effet,

l'ethnisme « enferme tout membre autoproclamé assimilé d'un groupe dans une option politique préalable [...] une logique identitaire qui s'est révélée extrêmement 'rentable' » (Sandlar 2005 : 307). En cette période de mondialisation, le sudisme de l'ivoirité et le nordisme de la charte du Nord proposent, sur le mode de l'affrontement, deux visions de la société ivoirienne, qui en fait peuvent bien être complémentaires. Mais tout se passe comme s'il n'y avait pas de rapprochement possible entre les deux visions de la citoyenneté, de l'identité nationale, de la nation, qu'une vision devait nécessairement remplacer l'autre. La raison est que, nonobstant les bienveillants développements onusiens sur « la diversité culturelle » - [mais le culturel ne s'est-il pas toujours caractérisé par la diversité ?], l'idéologie occidentale pense continuellement l'Occident⁶² comme supérieur aux autres et édicte les lois de la gouvernance mondiale.

Quel est le rôle présumé ou réel de l'ivoirité dans le développement de la violence en Côte d'Ivoire ? L'ivoirité serait un point de rupture essentiel de Guillaume Soro d'avec Laurent Gbagbo, son ralliement au RDR et la raison de son engagement dans la rébellion : « Laurent Gbagbo et ses partisans avaient décidé de faire leur le concept d'ivoirité inventé en 1993 par l'ancien président de la République de Côte d'Ivoire, Henri Konan Bédié. L'ivoirité n'est ni plus ni moins qu'un concept xénophobe. L'ivoirité est un mot dont le vrai sens ne signifie rien d'autre que : 'la Côte d'Ivoire aux Ivoiriens', c'est-à-dire, en clair, à ceux qui sont originaires du Sud, les Nordistes étant considérés comme étrangers dans leur propre pays » (Soro 2005 : 20).

Les raisons avancées par le Mouvement patriotique de Côte d'Ivoire (MPCI) pour justifier l'attaque de septembre 2002 et la rébellion qui s'est installée dans le Nord du pays repose essentiellement sur l'ivoirité et ses effets : « Ce qu'on appelle ivoirité n'a été inventé que pour empêcher cet homme dérangeant [Alassane Ouattara] de se présenter [à l'élection présidentielle]. Mais par ricochet, les bazookas du discours anti-Ouattara se sont retournés contre l'ensemble des Ivoiriens originaires du nord du pays. A ce discours s'est ajouté un discours religieux, parce que les gens du Nord sont

⁶² Certes, l'usage du terme « Occident » doit être nuancé et relativisé, car à certains égards, il apparaît comme étant vide de contenu par certains penseurs occidentaux. Cependant, il fait néanmoins sens pour ceux qui se sentent victimes de sa domination. En ce qui concerne la lecture des événements de Côte d'Ivoire nous nous inscrivons contre une vision condescendante, arrogante voire suffisante, courante dans le monde occidental et véhiculée par les médias globaux occidentaux. Cette vision dominante, érigée en véritable paradigme, pose les conditions du vraisemblable et même du véridique.

majoritairement musulmans. Ce cocktail molotov a débouché sur des pogroms anti-nordiques » (Soro 2005 : 21).

Depuis la disparition de Félix Houphouët-Boigny, une montée de xénophobie caractériserait la Côte d'Ivoire, « les musulmans y seraient brimés, le gouvernement s'apprêterait à exproprier les étrangers burkinabè et maliens, les ressortissants du Nord seraient considérés comme des citoyens de seconde zone » (Djéréké 2003 : 27). En somme, « les deux régimes qui (...) ont succédé [au régime d'Henri Konan Bédié], ceux du Général Robert Guéï et du 'lutteur' Laurent Gbagbo ne sont pas officiellement sortis de l'ivoirité » (Tavarès 2005 : 153). Et celle-ci apparaît désormais comme un « racisme » en action, une « politique raciste » (Soro 2005 : 23).

La réaction au patriotisme « contre-ivoiritaire » de la rébellion armée serait alors un patriotisme pro-ivoiritaire marqué par la figure complexe de l'Alliance des Jeunes Patriotes, mouvement « contre-insurrectionnel » (Akindès, Fofana & Koné 2010) et une escalade de la violence. Les autres leaders significatifs tels Blé Goudé et les autres figures regroupés dans la « galaxie patriotique », sont-ils « émancipés » de l'ivoirité ? Les détracteurs du régime Gbagbo en font des figures de proue du micro-nationalisme au mitan duquel se trouve l'ivoirité exclusiviste... Décidément, l'ivoirité est bien mouvementée...

Par la suite, le ralliement de Guillaume Soro à Henri Konan Bédié se comprend alors difficilement... Mais Guillaume Soro, leader significatif en Côte d'Ivoire, est-il lui-même délivré de tout « tribalisme » ? Chez certains détracteurs de l'ivoirité, il y a aussi des petites phrases, des erreurs et des raccourcis. Dans les postures contre l'ivoirité, on trouve aussi des excès : une contre-ivoirité qui conduit – curieusement ? – à une lutte ethnique (raciste) contre les Bété, Attié Abbey, Dida et autres ethnies assimilées sous l'acronyme BAD... Ainsi, on a tôt fait de confondre bété et FPI (en dépit de la géographie électorale) – la recherche des BAD (*Bétés, Attiés Abbeys, Dida*) à Bouaké lors de la rébellion de septembre 2002. Plus tard, des exactions seront commises sur les mêmes groupes ethniques BAD, enrichis des *Guérés* et *Wobès* et même des *Adioukrou*s, (lors de la crise postélectorale), finissant de nous convaincre de la capacité mobilisatrice de la construction d'identités « enveloppantes » et surtout « prédatrices » (Appadurai 2007 : 80-82) : les BAD contre les *Dioula* (car *Dioula* devient aussi une identité enveloppante dans laquelle se reconnaissent les jeunes nordistes contrairement à ce qui pouvait se passer il y a quelques années, soit avant la promotion de l'ivoirité).

Il y a là aussi une rupture avec la génération précédente. On peut dire que la jeunesse de Côte d'Ivoire opère une rupture avec celle qui la précède.

Une des manifestations de l'ivoirité serait l'exclusion (par des mesures « ivoiritaires ») tous azimuts et donc un « tribalisme » du régime Gbagbo « à l'endroit des gens du Nord au sein de l'armée et de la gendarmerie » (Dozon 2011 : 57) serait une des causes de la puissante rébellion... Là encore, il faudrait relativiser : les acteurs sont à peu près les mêmes qu'en 1999. Laurent Gbagbo n'était pas alors au pouvoir... Plus encore, les coups de force des 24 décembre 1999, janvier 2001, et septembre 2002 ont *grosso modo* les mêmes acteurs. Qui plus est, les rebelles en septembre 2002 avaient une motivation patriotique ou nationaliste = Mouvement patriotique de Côte d'Ivoire (MPCI), Mouvement populaire ivoirien du grand ouest (MPIGO)... Le plus important mouvement rebelle étant le MPCI... La confusion des genres vient d'abord de là (Gadou 2011a). Cela étant, la hantise des coups d'Etat à certainement aiguisé le réflexe ethnique. La garde républicaine, sorte de garde républicaine sous Houphouët-Boigny chantait en baoulé, assurant Nanan Boigny de son indéfectible loyauté. Konan Bédié ne dé-baoulise pas cette garde, même si ce chant est supprimé. Robert Guéi s'en méfie, Laurent Gbagbo aussi... Et Alassane Ouattara, en dépit des tractations ethno-politiques entre les deux tours avec les Baoulés, se méfie doublement d'une garde républicaine qu'il pense « bétéisée » et « anti-nordiste » (Ouattara 2011).

Toutefois, le multipartisme n'a que trois ans quand Félix Houphouët-Boigny meurt. Ce discours elliptique n'explique pas pourquoi le nationalisme culturel est limité sous Houphouët-Boigny et tend à surestimer le charisme (Weber 1963 : 128) du père de la nation. L'essentiel des mandats du vieux se déroulent dans un contexte de parti unique. Le multipartisme en libérant l'expression met à mal cette autorité et permet la contestation. En l'occurrence, la rue l'avait pourtant déjà conspué. En outre, ce discours tend à minorer l'importance de la part du moment colonial et, dans son « sillage », le parti unique d'Houphouët-Boigny dans les problèmes que connaît la Côte d'Ivoire. Ainsi, l'ivoirité détruirait l'héritage cosmopolite d'Houphouët-Boigny. Peut-être que si l'héritage cosmopolite a été mis en cause, c'est qu'il n'était pas si cosmopolite... Ce fameux héritage cosmopolite, issu de la colonisation et continué grâce au monopartisme houphouétiste, prenait déjà l'eau...

Dans cette historicisation de la notion d'ivoirité, l'ère du parti unique d'Houphouët-Boigny me semble toujours édulcorée. Houphouët-Boigny incarnant un certain panafricanisme ? Difficile de partager cette vision...

Houphouët-Boigny était au contraire un pourfendeur du panafricanisme qu'il raillait volontiers⁶³, se plaisant à rappeler le pari qu'il avait eu avec Kwame Nkrumah... et que lui Houphouët-Boigny avait remporté. De même, la responsabilité d'Alassane Ouattara est toujours minorée dans la construction de l'ivoirité... Les humiliations à l'encontre des gens du nord commencent bien avec la carte de séjour payante et la médiatisation de (l'idéologie) de l'ivoirité (et non avec les agoras et jeunes patriotes qui n'en sont qu'une suite logique...). Les « jeunes patriotes » n'existaient pas en 1998, le terme « patriote » étant comme ignoré jusqu'en 2001 avec les tentatives de coup d'Etat et se vulgarise avec la rébellion composée de plusieurs mouvements patriotiques... les « Jeunes patriotes » apparaissent comme une réaction à ce patriotisme martial.

En définitive l'ivoirité, forme ivoirienne du nationalisme moderne, est une idéologie fonctionnant sur deux registres étroitement liés : l'un, interne, où l'ivoirité consiste en « la définition des critères de participation interne à la répartition des ressources rares (emplois, foncier, pouvoirs) » ; l'autre, externe, qui est « celui de la préférence nationale » (Akindès 2004 : 28). L'Etat est alors « porteur de retribalisation du débat et du mode de participation à la vie politique » (Akindès 2004 : 28). La construction sociale de l'ivoirité a une justification idéologique (mettant en avant la légitimité ethnique), politique (tranquilliser les ivoiriens de souche au plan de la sécurité et de la paix sociale) et économique (relancer l'économie, stimuler la consommation interne, régler un problème de chômage) (Akindès 2004 : 28-29). On peut se demander si la tribalisation a-t-elle réellement été absente de l'histoire politique ivoirienne ? Comme nous le verrons plus loin, la « tribalisation » est permanente, à tout le moins, fortement présente dans la Côte d'Ivoire coloniale et continuelle après l'indépendance...

Quand survient la crise de 2002, Laurent Gbagbo se pose-t-il vraiment la question du nationalisme ? Son recours est tout simplement le réflexe du patriotisme. Mais dans le contexte ivoirien de la Seconde République, la qualité de « patriote » est revendiquée par des acteurs aussi différents que le « Mouvement patriotique de Côte d'Ivoire » (MPCI) ou les « jeunes patriotes ». Ce sont d'ailleurs les mouvements rebelles qui mettent en avant et médiatisent le terme « patriotique ». Cette réaction est symptomatique des différentes définitions et imaginations de la communauté nationale. « Quant au patriotisme, plus encore que le nationalisme, c'est un affect de la structure

⁶³ Cf. Document du VIIIème Congrès du PDCI-RDA (1985).

abstraite d'un Etat exploite largement pour sa défense : *Dulce et decorum est pro patria mori* [il est doux, il est beau de mourir pour la patrie] » (Spivak 2011 : 47-48). Combien de fois a-t-on entendu Charles Blé Goudé ou Serges Kassy déclamer une phrase de ce genre. Avec l'attaque de septembre 2002 muée en rébellion et la scission du pays en deux parties nord et sud, la rhétorique « loyaliste » s'est centrée sur la définition essentiellement territoriale de l'Etat. En effet, à l'instar des pays européens « L'assimilation nation = Etat = peuple, et spécialement peuple souverain, liait indubitablement la nation au territoire, puisque la structure et la définition des Etats était désormais essentiellement territoriales » (Hobsbawm 1992 : 44). Laurent Gbagbo et ses camarades pouvaient désormais être rangés parmi les ethnonationalistes par leurs détracteurs. Leurs références au « peuple de Côte d'Ivoire » et aux révolutions françaises et américaines pour justifier le bienfondé de leur réaction ne faisait alors que conforter cette idée.

Jouant alors de la fibre populiste, Laurent Gbagbo exploite aussi le marché du patriotisme juvénile qui vient de s'ouvrir avec l'attaque du 19 septembre 2002 menée par le mouvement patriotique de Côte d'Ivoire, et la rébellion qui s'en suivra. « Et bien qu'il ne s'en réclame pas, le Front Populaire Ivoirien ne rompt pas officiellement avec l'ivoirité ivoiritaire et en fait un espace de manœuvre politique, contre la *contre-ivoirité française* et la *contre-ivoirité intérieure* » (Tavarès 2005 : 152).

Mais est-ce le travail de « refondation » ou la plus grande liberté d'expression qui donne libre cours à la crise d'altérité en Côte d'Ivoire ? Le régime, hériter d'une série de déstabilisations, est alors très affaibli... Cette faiblesse s'accroît encore en raison d'un problème de légitimité de Laurent Gbagbo (dues aux élections), à toutes les dérives –d'où qu'elles viennent- et à la rébellion.

A partir de 2002, il est clair que le contexte de quasi-guerre a favorisé le développement d'un patriotisme chauvin articulé au nationalisme préexistant – la haine (l'animosité) de l'ennemi étranger ou du national collabo - traître à la patrie, fonctionnant comme « un miroir du sentiment national et patriotique ». L'agression venue de l'étranger (proche et lointain) renforce la défense de l'ivoirité – même si celle-ci n'est plus très nommée, n'est plus très présente dans les discours des acteurs politiques (Dozon (2011 : 61). Le contexte de quasi-guerre détermine « une vision autocentrée, partisane et radicale du patriotisme ».

D'abord un sentiment de peur face à l'envahisseur venu du nord. Le nord recèle en effet une triple ambiguïté : 1) nord comme intérieur des frontières,

2) nord comme Burkina Faso et Mali (appuis supposés ou réels de la rébellion), 3) nord comme pays occidentaux avec la France en tête, autre appui supposé ou réel de la rébellion). Face à un tel sentiment, il faut rester « debout » et « résister ». Ensuite, la patrimonialisation et la folklorisation du patriotisme sont remarquables. Elles commencent en fait avec les appellations des mouvements rebelles et les mouvements de défense patriotiques de défense de la Côte d'Ivoire, la vraie⁶⁴. Et de fait, l'argument de la patrie attaquée est fortement mobilisateur. Enfin, l'instauration de culte et de cérémonial républicain où la mémoire est présente : monuments des martyrs, baptêmes de voies principales telle une partie du « boulevard Latrille » rebaptisé « boulevard de Martyrs » ; ils préfigurent une production et une reconnaissance des mythes de la nation et leur destruction par les vainqueurs de la « crise postélectorale », montre bien qu'ils fonctionnaient comme tels.

Le nationalisme mené par Laurent Gbagbo construit à l'image de la quête d'un graal : l'unité du président, du peuple et de l'armée. Mais son ère ne change pas la solution primordiale à la question de la citoyenneté et du sentiment d'appartenance à la communauté nationale. D'abord, quant à la citoyenneté, « le législateur ivoirien opère une distinction entre le national Ivoirien de souche et le naturalisé qui ne peut pas exercer certaines fonctions ni se porter candidat à certaines élections » (Gnahoua 2006 : 83). Le code électoral renforce ainsi l'ivoirité en disqualifiant « a posteriori un candidat potentiel à l'élection présidentielle de l'opposition par le jeu de la règle de droit » (Gnahoua 2006 : 87). Ensuite, quant au sentiment d'appartenance, les effets de la contestation de l'ivoirité sont remarquablement désastreux.

La poussée « ivoiritaire » ne serait donc pas contraire au processus historique de formation de la nation ivoirienne mais lui serait connexe (voire liée). Et cela explique bien ou, tout au moins, permet de comprendre ses permanences. Plus récemment encore, à la faveur de l'élection présidentielle de 2010, l'on peut gager que l'ivoirité renaissante crée des remous dans la classe politique, l'appartenance ethnique prend à revers l'appartenance au parti politique. Toute la période allant du coup d'Etat de 1999 à la « crise postélectorale » de 2011 peut-être vue comme une lutte entre pro- et anti-ivoirité. En réalité, le discours du patriotisme reprend/récupère la phraséologie ivoiritaire des suiveurs de Henri Konan Bédié...

⁶⁴ Même si les blocs ne sont alors pas clairement constitués, le RDR et la rébellion ont une proximité idéologique patente et *Le Patriote*, organe de presse du RDR, en est un des porte-voix.

La récupération politique de l'ivoirité

Le concept d'ivoirité n'est donc pas apparu *ex nihilo* dans le débat politique ivoirien. Il est l'aboutissement d'un processus en germination pendant la période coloniale, de maturation pendant le parti unique, d'éclosion et de putréfaction dans la période multipartite de la vie politique ivoirienne. L'ivoirité présente de prime abord une image bifide. Elle est d'abord voulue par ses initiateurs comme un nationalisme généreux et émancipateur, voire salvateur (salutaire). Les détracteurs y ont plutôt vu un nationalisme étroit, chauvin et ethnique. Il y a un accord tacite de toutes ces figures sur la nécessité de la renaissance sinon de la conservation des valeurs traditionnelles africaines et celles de Côte d'Ivoire en particulier. A cette époque (et aujourd'hui encore), l'hybridité dans ce monde récemment décolonisé est conçue comme un déracinement, une dépersonnalisation, le fait « des peuples qui ont rompu les amarres avec leur patrimoine culturel, des peuples en qui leurs ancêtres ne se reconnaissent plus » (Coulibaly 2010 : 26). L'Ivoirité serait-elle ainsi une sorte de tentative de renaissance ? Présentée de telle manière, elle ne peut alors que séduire les jeunes...

Il est donc possible de saisir le cheminement et les « avatars » du concept de l'ivoirité dans la Côte d'Ivoire postcoloniale, de comprendre comment il s'insinue durablement dans la vie politique ivoirienne, comment il devient une clé pour la compréhension des enjeux politiques et pourquoi il nous semble durable et conflagrant... Pour ce faire, l'image du mouvement est principe heuristique. Emprunté à la théorie musicale, il peut recouvrir des sens divers. Dans la présente analyse, il désigne une partie ou « section » délimitée dans le temps, selon son rythme propre, de la symphonie « funeste » qu'est l'ivoirité. Cela étant, nous sommes conscient de ce jugement négatif porté sur l'ivoirité, d'une continuité (mais non d'une linéarité) entre les différents moments observés.

A- De l'ivoirité culturelle et anthropologique à l'ivoirité politique

Quelques (rares) voix discordantes se sont élevées parmi les personnes invitées à participer à la réflexion sur et autour du concept d'ivoirité – pierre angulaire du projet de société d'Henri Konan Bédié. Avec du recul, leurs

propos retentissent comme des conseils, des objections ou même des avertissements.

D'abord à propos de la question de l'intégration nationale, soit l'équation Ivoiriens/non Ivoiriens. T. Ngatoukou, dans un article sonnante comme un avertissement, insiste sur la question de l'intégration nationale de tous les Ivoiriens et sur celle de la culture de la paix. L'ivoirité doit aller de pair avec l'intégration nationale (Ngatoukou 1995 : 120). Ensuite, l'akanité saillante et lancinante. Certes, l'ivoirité est l'« âme collective de la nation ivoirienne », l'« affirmation de la liberté de notre pays », la « prise en main de la Côte d'Ivoire par elle-même » (Kouba 1995 : 145). Mais pour ce participant, « le vrai problème de l'ivoirité se pose avec plus d'acuité entre Ivoiriens qu'entre Ivoiriens et non Ivoiriens » (Kouba 1995 : 146). Il semble que l'ivoirité ait des effets pervers entre Ivoiriens, notamment celui de produire une graduation dans la qualité d'Ivoirien : « qui est plus ivoirien que qui ? »... Un tel problème, grave en soi, fait probablement allusion au débat sur l'akanité. Cela représente en soi un grave problème posé par l'ivoirité soit entre les ivoiriens eux-mêmes. L'autochtonie est à la base de la définition du vrai ivoirien et de la hiérarchisation des ivoiriens... En somme, cet article, attire l'attention sur le fait que l'ivoirité se pose aussi dans les relations interethniques entre les autochtones eux-mêmes.

Vient ensuite la question même de la formalisation d'un nationalisme, ou d'un patriotisme d'Etat... Kouakou N'guessan François est perplexe quant aux définitions et à la portée de l'ivoirité, lorsqu'il se pose plusieurs questions : concept ségrégationniste, moyen de disqualification, « l'ivoirité n'est-elle pas plus large que la citoyenneté (juridique) ivoirienne » ? (Kouakou 1995 : 164) Ne définit-elle pas à la fois le cadre et le mode d'expression de la logique politique d'une quête d'identité nationalitaire ? L'affirmative peut être utilisée. Kouakou N'Guessan est inquiet face à l'ivoirité eu égard aux problèmes du droit foncier et du droit de propriété en Côte d'Ivoire. Quid de la double appartenance (Kouakou 1995 : 165-168) ?

Finalement, « Comment assumer son ivoirité dans le respect de l'autre et au regard des règles socio-culturelles d'hospitalité et face au droit positif et face aux dispositions communautaires sous-régionales et internationales » (Kouakou 1995 : 169). Dans son intervention aux airs d'avertissement, F. Kouakou N'guessan attire l'attention sur des problèmes fondamentaux de la société ivoirienne, sur l'aspect de mouvement nationalitaire (ou de mouvement nationaliste mis en œuvre par l'Etat) que prend l'ivoirité et notamment sur des risques de dérives (il ne les exprime pas). Les propos

d'Alassane Salif N'Diaye, quelques peu obscurs, résonnent aussi comme un avertissement. Il faudra attendre la chute de Bédié et les interviews qu'il donnera pour comprendre les ambiguïtés de 1995. Alassane Salif N'Diaye demande que l'on rompe avec les dérives de ces dernières années et que l'on fasse preuve de vigilance face à « ceux qui s'époumonent sur le concept d'ivoirité. Trop de médiocres peuplent leurs rangs » (N'Diaye 1999 : 190).

Ces inquiétudes qui s'expriment ne semblent pas être prises en considération. Le débat de l'ivoirité est piégé par les politiciens et verrouillé par des intellectuels à leur service. Là est posé le problème du rôle des intellectuels « organiques » (Gramsci 1983 : 244-245), et particulièrement ceux du pouvoir dans les pays d'Afrique, voire des intellectuels « aux ordres » ou même des « mercenaires » de l'intelligence.... Le politique étant le véritable parrain de cette production intellectuelle, les analyses qui en résultent sont fatalement frappées de la suspicion d'être ni plus ni moins que de la propagande et ses producteurs, des idéologues...

Par ailleurs, l'alanguissement de la publication et de la diffusion de la production scientifique, affaiblissent un débat qui, au demeurant, était une occasion pour les Ivoiriens de traiter de problèmes fondamentaux de leur société. Les universitaires occidentaux aux réseaux de diffusion plus puissants on été certainement plus lus que les locaux. Au-delà du problème de communication scientifique que pose la diffusion même de la revue, se pose celui du rôle de la presse ivoirienne. Les intellectuels ivoiriens, universitaires et hommes d'arts et lettres, versant fatalement dans un camp ou dans l'autre, le débat de l'ivoirité se trouve finalement pris en charge par une presse nationale politiquement clivée avec ce que cela implique de simplification et de réduction à des questions caricaturales. Ensuite, la médiatisation et la négativation du mot, médiatisation⁶⁵ d'un débat tronqué (déséquilibré) où les médias, selon leurs tendances respectives, avaient chacun leur parti pris favorable aux critiques venant des détracteurs. « En voulant user de l'ambiguïté du néologisme 'ivoirité', le président Henri Konan Bédié adopte une attitude quasi-culpabilisante qui permet aux xénophobes notoires [il fait allusion aux les autorités françaises], ceux-là mêmes qui ont organisé, officiellement et en toute légalité, des vols charters pour expulser les Maliens et autres étrangers, de traiter la Côte d'Ivoire de pays xénophobe ! » (Kigbafory-Silué 2005 : 93). Pour d'autres, l'Occident, la France notamment,

⁶⁵ Il y a comme un *habitus* en Côte d'Ivoire : des telles questions sont d'abord (hyper)médiatisées avant d'être étudiées en profondeur (nous pensons par exemple au débat sur la drummologie...).

exploite cette fissure pour diviser les Africains, en l'occurrence les Ivoiriens : « L'émergence de la philosophie de l'*ivoirité* qui a servi de rampe de lancement à la désorganisation de l'Etat avec son introduction en décembre 1994 a conduit à plusieurs interprétations dont la plus dangereuse est l'importance du sentiment anti-Ouattara considéré comme la cible initiale du concept de l'*ivoirité* » (Gnahoua 2006 : 79).

Les voix de Côte d'Ivoire, et plus généralement d'Afrique, n'ont pas été assez entendues (problème de réseaux des médias). Or le contexte mondial, avec notamment les conflits du Rwanda et de la Yougoslavie, rendent *a priori* suspecte toute tentative d'élaboration de ce type de conceptualisation basé sur l'ethnisme. Le résultat global est qu'aujourd'hui « ivoirité » est un terme paria, à telle enseigne qu'un projet visant à penser la modernité ivoirienne (entendu comme démocratie et « état de droit ») à partir de l'ivoirité est aujourd'hui impensable.

Pour P. N'Da, l'ivoirité est au centre d'une grande manipulation. Le PDCI, alors au pouvoir, utilise le code électoral comme conforme aux aspirations du peuple et comme émanation de la conscience nationale ivoirienne dont les vrais Ivoiriens doivent être fiers. Le débat engagé par l'opposition sur le code électoral et l'ivoirité ne serait qu'un leurre. Elle viserait en réalité l'insurrection populaire et la déstabilisation de l'Etat (N'Da 1999 : 134). L'opposition dénonce les dérives tribales et xénophobes dans le code électoral, dans l'idéologie de l'ivoirité, dans le code foncier, tous préjudiciables à la paix et à la cohésion sociales. « Dans cette dénonciation générale, il se trouve des personnes, surtout issues du RDR, (soupçonné lui-même par certains Ivoiriens de viser l'islamisation de la Côte d'Ivoire) pour penser haut que l'ivoirité sert de masque à l'« akanisation » de la Côte d'Ivoire et maintenir le pouvoir aux mains des Akans » (N'Da 1999 : 134).

Plus récemment, des voix ont estimé que l'ivoirité avait été surinterprétée insistant alors sur la proche origine artistico-culturelle de l'ivoirité. « Ce concept classique et d'essence culturelle a été, en Côte d'Ivoire, récupéré par les politiciens et dépeint comme une volonté d'exclusion et de xénophobie » (Zadi Zaourou 2008 : 86). La querelle zéloteurs et des détracteurs aurait ignoré le caractère culturel (au sens anthropologique) du concept d'ivoirité qui est censé ouvrir l'homme au monde (Boa 2003). En effet, pendant le parti unique, le monde de la culture, seul mode d'expression toléré par le régime d'Houphouët-Boigny, est un exutoire des frustrations. L'opposition politique souterraine ivoirienne s'y serait repliée en s'y

investissant dans le « retour vers les masses » ou la « quête des traditions orales » (Tavarès 2005 : 150). L'ivoirité serait née dans ce contexte de bouillonnement culturel, quelque peu contestataire. L'« ivoirité culturelle » est une réponse (un écho à ce qui se passe ailleurs dans le monde) la quête de l'authenticité africaine comme le montrera bien Boa (2003). Mais elle n'irait pas au-delà du champ somme toute fermé de la production ivoirienne des biens symboliques. Le multipartisme, en permettant une expression politique plus ouverte, la frappe de caducité. L'ivoirité « culturelle » ne serait pas alors un projet politique achevé, mais plutôt une « coquille vide » ou une « notion abandonnée », lorsqu'elle est récupérée par le projet de Bédié au début des années 1990 (Tavarès 2005 : 151-152).

Il est néanmoins sûr que zélateurs et détracteurs du concept ont passionné et faussé un débat devenu semble-t-il incontournable avec la mondialisation/globalisation du moins si l'on en juge d'après l'abondante littérature sur les questions d'identité individuelle, collective, culturelle, etc. Le discours fondateur de l'ivoirité théorique est contradictoire et infiltré par des idéologues de bas étage (de maquis). « Une caractéristique majeure de 'l'ivoirité' est que l'on en a fait un concept 'fourre tout'. Selon les contextes d'interprétation et la nature de ceux qui s'efforcent de lui attribuer un sens, l'ivoirité peut être à la fois tout et son contraire, une notion 'xénophobe' ou un concept 'rassembleur', l'antre de l'enfer ou le portail du paradis, le meilleur tout comme le pire... » (Ayissi 2003 : 3). Assurément, l'homme ordinaire est loin de se préoccuper de « l'ivoirité culturelle », il est plutôt sensible à ses effets dans la vie quotidienne ordinaire. Il est aussi clair que l'ivoirité a accru un sentiment d'exclusion et de marginalité chez les ressortissants du nord (Akindès 2004 : 32). De ce fait, les passions politiques se sont nourries de l'ivoirité, ont empoisonné le débat politique et phagocyté le débat national. L'« ivoirité » qu'elle soit comprise comme ivoirieneté (ou ivoirianité) inclusive, ouverte et choisie pour les uns ou au contraire comme ivoirianité exclusive, étriquée et rigide pour les autres, est et reste une substantivation/essentialisation de l'identité ivoirienne. A ce titre, elle est potentiellement dangereuse (Bahi 2006). Comme toutes les quêtes d'authenticité identitaires, l'ivoirité « culturelle » est condamnée à n'être qu'une fiction exploitable et « instrumentalisable » par les entrepreneurs politiques pour la conservation ou la conquête du pouvoir d'Etat.

Un effet de *doxa* pèse sur l'ivoirité. C'est donc une notion largement débattue que de nouveaux acteurs trouvent lorsqu'ils abordent le sujet et prennent position. Le cheminement du concept d'ivoirité illustre aussi les

habitudes (peut-être même les *habitus*) du débat faussé et de la réconciliation de façade dans l'espace public ivoirien. Fortement conditionné par des années de parti unique, le champ politique peine à trouver des arènes dignes de ce nom. Et le fameux dialogue, prôné pendant des décennies par Félix Houphouët-Boigny dans le cadre du parti unique, ne parvient pas à trancher ni à désamorcer le débat sur l'ivoirité. L'emprise du champ politique sur les autres champs notamment sur les champs universitaire, journalistique, plus largement culturel, sur le champ associatif et notamment celui du syndicalisme, son influence enfin sur le champ religieux, y sont certainement pour quelque chose. La société civile elle-même ne ferait alors que reproduire les divisions politiques à telle enseigne qu'Y. Konaté (2000) se demande si les partis politiques majeurs ne sont pas eux-mêmes producteurs de leur propre « société civile ».

En définitive, ceux qui recherchent une voie médiane dans un tel débat sont systématiquement accusés par un camp ou l'autre de faire en quelque manière le jeu de l'ennemi. Pour toutes les raisons évoquées plus haut une conciliation des positions sur l'ivoirité s'est avérée et s'avère encore impossible.

Mais, tout bien considéré, y a-t-il vraiment rupture dans le cheminement de l'ivoirité ? Il nous semble en effet difficile de percevoir une rupture entre, l'« ivoirité » de la colonisation, celle qui se manifeste pendant le parti unique, celle théorisée par les intellectuels du régime de Konan Bédié et même celle à l'œuvre dans la décennie Laurent Gbagbo⁶⁶. A notre sens, il y aurait plutôt une continuité qui explique les « rebondissements » de l'ivoirité et son travail dans la société ivoirienne. Les problèmes de fond, tels que le foncier et la citoyenneté notamment, n'ont pas été réglés avec la « guerre » et refont surface dès lors que l'on cherche une solution...

Au plan politique, au Parti démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI), ex-parti unique, l'on est convaincu qu'un manque d'un imaginaire national liant tous les ivoiriens de « souche » comme « d'adoption » est la source véritable et profonde de la désunion (Boa 2003, Dozon 2000, Le Pape & Vidal 2000). Mais pourquoi (re)créer ou (ré)activer l'ivoirité/sentiment national ? La justification politique (politicienne) pour développer l'ivoirité est certainement la plus importante. Face au « manque flagrant de sentiment

⁶⁶ Bien au contraire, les prétendues ruptures entre l'approche de Félix Houphouët-Boigny et celle d'Henri Konan Bédié (e.g. Dozon 2011 : 39 ou Akindès 2004) nous apparaissent comme des tentatives pour préserver ou absoudre Félix Houphouët-Boigny... et par la suite absoudre Henri Konan Bédié de son péché d'ivoirité...

national qui permet la complicité entre les fils de ce pays avec des prédateurs étrangers » (Niangoran-Bouah 1999 : 175), Georges Niangoran-Bouah est pris d'un doute profond sur la conscience nationale des Ivoiriens et vit une crise d'identité (Niangoran-Bouah 1999 : 176).

En des termes empreints de l'idéologie colonialiste prépondérante au XIX^{ème} siècle, Henri Konan Bédié (1999 : 20-21) fait état de populations aptes à gouverner en raison de leur organisation sociopolitique : « Une organisation sociale poussée [plus loin, l'on comprend que c'est la monarchie] développe le sens de la hiérarchie. Mais là où elle n'existait pas [dans les sociétés « sans état », chez les Bétés par exemple], les gens ont du mal à accepter les hiérarchies nouvelles, y compris les hiérarchies démocratiques » (Bédié 1999 : 20) et d'autres qui en sont inaptes (« des populations qui n'ont pas poussé l'organisation sociale jusqu'à la fondation de royaumes. Elles vivaient de chasse et de cueillette, et certaines sont restées farouchement individualistes » (Bédié 1999 : 20). Ce faisant, il reprend et endosse la hiérarchisation coloniale...

En effet, une ethnologie coloniale négative (cf. Amselle 2010 ; Le Cour Grandmaison 2009 ; Fote 1999) avait produit une hiérarchisation des ethnies en vigueur pendant la colonisation et qui s'accompagnait de discriminations et de brutalité. La politique houpouétienne a posé la question non résolue de la légitimité de l'exercice du pouvoir. C'est sous Houphouët-Boigny que commence la justification de la longévité Akan voire Baoulé au pouvoir. Cette justification prend ses sources dans la colonisation et c'est cette justification colonialiste que ravive Konan Bédié. Cette justification repose sur une hiérarchisation colonialiste des groupes ethniques et une idéologie du « sens de l'Etat ». Ce mythe développé par les Akans de Côte d'Ivoire est une de ces représentations qui restent informelles et orales, accessibles principalement par l'enquête anthropologique » (Memel-Foté 1999 : 21).

Harris Memel-Foté s'intéresse à l'origine, la nature, la fonction et la signification de ce mythe. Ce mythe d'origine coloniale est d'abord scientifique puis politique. Scientifique, il s'appuie d'abord sur le travail d'ethnologie linguistique de Maurice Delafosse poursuivi l'Institut de Linguistique appliquée de l'Université d'Abidjan, reposant sur la réduction de la multiplicité des langues en quatre grandes familles linguistiques (mande, voltaïque, kru et kwa). « Ensuite, en postulant une relation entre langue et culture, culture et société, l'anthropologie fait à son tour, de cette classification ethnolinguistique, le point de départ et la base d'une entité socioculturelle, limité dans l'espace Côte d'Ivoire/Ghana : l'entité Akan. [...]

Sur la base de cette classification scientifique, l'Administration coloniale a effectué deux opérations illégitimes. La première est un déplacement des rapports entre société et culture de l'ordre de l'histoire à celui de la biologie, celui des races, avec lesquelles sont confondues les tribus, les peuplades, les ethnies, selon l'ethnologie des XVIII^e et XIX^e siècles (Clozel & Villamur, 1902 : 171) ; Tauxier, 1924, Liv. II : ch. 1-2 ; Duprey, 1962 : 233). La seconde est l'établissement d'une hiérarchie entre ces prétendues races. Au sommet de cette hiérarchie sont placés la famille mandé et assimilés. Trois critères sont convoqués pour justifier cette supériorité : l'existence de l'Etat, le développement de l'écriture et du livre, ici, le Coran, enfin l'économie marchande et la pratique du commerce. Au bas de l'échelle, est située la famille kru, pour laquelle les critères explicités sont négatifs : absence d'Etat ou de pouvoir politique, (c'est l'anarchie), absence de 'culture' rapportée à l'écriture et au livre, absence de commerce, anthropophagie, (c'est l'état de sauvagerie ou d'archaïsme). Entre les deux niveaux est placée la famille akan : de statut médiocre, intégré à l'espace de la production et du commerce de l'or, cette formation sociale est partagée entre Etat et chefferie ; une hiérarchie secondaire est postulée entre Anyi et Abron d'une part, et Baulé d'autre part » (Memel-Fotê 1999 : 23). A l'avènement de l'indépendance, et en quête de légitimation, la racialisation colonialiste, plutôt que d'être abandonnée, est récupérée et révisée au profit du groupe *akan*. « Au sommet de la nouvelle hiérarchie sont placés les Akan, avec une prééminence explicite des Baulé et des Anyi sur les ethnies lagunaires ; vient ensuite le groupe Mandé ; au bas de l'échelle les Kru, toujours (...) » (Memel-Fotê 1999 : 24).

Pour quelles raisons les *Krou* sont-ils les soutiers de cette racialisation ? En fait, le fameux « sens de l'Etat » que les *Akan* « posséderaient seuls ou davantage ou mieux que les autres familles ethnoculturelles » repose sur une idéologie ethnocentriste de l'Etat et sur une idéologie aristocratique de l'ethnie (Memel-Fotê 1999 : 24). Les précisions d'Harris Memel Fotê à ce sujet sont édifiantes : « L'argument anthropologique définit, à travers les traits de caractères et les vices attribués aux adversaires et qui délégitiment leur prétention à gouverner, les qualités psychologiques et les vertus propres aux vrais et dignes gouvernants. Cette anthropologie négative décrit principalement deux ethnies considérées comme représentatives des trois familles déjà 'disqualifiées' : c'est d'abord le Dyula, désignation professionnelle du commerçant, nom propre du parler manding de Kong, mais ici appellation populaire et péjorative appliquée à tous les ressortissants du Nord mandé et gur, donc à tous les musulmans, c'est ensuite le Bété,

ensemble ethnique, certes, mais surtout, malgré la diversité relative des sous-groupes régionaux, figure de la négativité, en un sens en quelque sorte absolu » (Memel 1999 : 31).

Précisons qu'au début du processus de colonisation, l'islam en Côte d'Ivoire était considéré par les colonisateurs comme « un moindre mal par rapport à l'animisme une sorte d'« étape intermédiaire sur le chemin qui menait de la 'sauvagerie' primitive et animiste à la 'civilisation' occidentale, et chrétienne » (Sandlar 2005: 297). La puissance coloniale fait alors de l'islam son allié afin de « consolider son autorité sur les masses » (Sandlar 2005: 297). Chemin faisant, la pratique aidant, la psychologie des colonisés se précise davantage : « En premier lieu Dyula et Bete sont discriminés par une psychologie incertaine : ils sont 'faux' disent les idéologues, c'est-à-dire imprévisibles dans leurs réactions, peu ou pas sûrs et impropres à assurer le succès ou la domination des Akan. (...) En deuxième lieu, sous le rapport éthique, d'importants traits d'immoralité sont associés à cette psychologie. Selon l'un, les Dyula sont 'sans foi ni loi' et les Bété 'violents et coureurs de femmes' ; selon l'autre, les Dyula ont la malveillance des esclaves (*kanga* pl. *nganga*) ; selon un troisième, l'éducation de classe' qui caractérise 'le civilisé Akan' manque aux deux ethnies et à leurs pareilles. En troisième lieu, sous le rapport politique, Dyula et Bete constituent par leur prétention un danger pour l'Etat et la nation : les Bete pour leur incompatibilité culturelle avec la fonction présidentielle, même si Gbagbo a manifesté du talent dans les succès du Front Populaire ivoirien (...) » (Memel 1999 : 31).

Telle est l'idéologie foncièrement raciste endossée par Henri Konan Bédié dans les entretiens qui devaient être publiés dans *Les chemins de ma vie*. Certes, il est possible d'arguer que la France colonialiste porte les stigmates de l'occupation romaine et reproduit le principe de sa violence⁶⁷ (Cf. Césaire 1955). Les Grecs considéraient les Celtes comme des barbares (par la suite les Romains considéraient les Gaulois – ceux de la Gaule chevelue – comme des barbares), peu « structurés » politiquement et militairement, parce qu'organisés en tribus dirigées par de familles puissantes formant une sorte d'aristocratie de chefs rivaux, et synonyme d'anarchie pour les impérialistes Romains de l'époque⁶⁸. La France, en colonisant l'Afrique, la Côte d'Ivoire en

⁶⁷ « Mais précisément, si je détourne les yeux de l'homme pour regarder les nations, je constate qu'ici encore, le péril est grand ; que l'entre prise coloniale est, au monde moderne, ce que l'impérialisme romain fut au monde antique : préparateur du *Désastre* et fourrier de la *Catastrophe* (...) » (Césaire 1955 : 69).

⁶⁸ « Les habitants de la Gaule protohistorique se disaient Celtes, en grec *Keltoi*, mais la Gaule n'avait aucune signification pour eux. Aucun mot Celte n'existait d'ailleurs pour

particulier, a reproduit cette violence romaine dans la hiérarchisation des « ethnies » ou des peuples qui composaient le territoire dont elle prenait possession. Ils ont alors hiérarchisés les peuples en fonction de ce degré de structuration politique hérité de la colonisation romaine. Ainsi, les Krou⁶⁹, sont considérés comme des sauvages anarchistes tout comme les Gaulois l'étaient par les Romains et même par les Gaulois romanisés (Thévenot 1996). Il s'agit d'un invariant de la violence coloniale. Il y a là un travail de l'idéologie, la reproduction d'une structure de domination et de violence symbolique ou peut-être la mobilisation de l'imaginaire de la civilisation évoluée romaine et corrélativement de la barbarie gauloise/celtique...

Toujours est-il que ce racisme, au mitan de l'ivoirité et dont des traces sont perceptibles dans le « nordisme », a créé des effets durables sur la société ivoirienne – coloniale et postcoloniale – et détermine encore considérablement les imaginaires sociaux (image de « nous » et des « autres »), les relations intercommunautaires (affinités ou répulsions, estime ou mépris réciproques) et surtout les rapports politiques (notamment les jeux d'alliances). Ce sont ces derniers qui nous intéressent : une proximité entre Malinké et ressortissants burkinabés et maliens ; proximité entre Akan et Malinké.

désigner ce qui n'était ni une unité géographique, ni une unité linguistique, ni surtout, une unité politique (...) C'est Rome qui fit une 'nation gauloise' à partir de cet ensemble hétérogène de tribus et de cultures, par la conquête et l'intégration dans les limites de son empire universel » (Delaplace & France 2005 : 2). Ce passage rappelle le cas des colonies françaises d'Afrique noire. Ici, nous voulons illustrer la ressemblance avec la fabrication de la nation ivoirienne... L'empire colonial français procède comme l'empire romain (invariant du colonialisme européen ?). Les géographes grecs considéraient les Celtes comme des barbares (Delaplace & France 2005 : 6), ainsi que les Romains du second siècle avant Jésus Christ considéraient toujours les Gaulois comme des barbares étrangers « aux bienfaits comme aux exigences de la civilisation », en même temps que leurs territoires les Gaules étaient considérées comme un eldorado convoité (Delaplace & France 2005 : 31-33). En réalité, l'histoire officielle demeurant celle des vainqueurs, l'on sait finalement peu de choses de l'organisation politique des Gaulois. Mais l'on peut conjecturer qu'ils avaient une organisation de type démocratique à l'échelle des chefferies.

⁶⁹ Situé dans l'ouest, le centre ouest et le sud-ouest de la Côte d'Ivoire, le groupe ethnolinguistique Krou (ou Kru) comprend : *Bakwés, Bétés, Dida, Godié, Grébo, Guérés, Kotrobo, Kroumen, Néyo, Niabona/Niedebona, Wobè*... sociétés lignagères (ou « sans Etat ») à succession le plus souvent patrilinéaires à résidences virilocalles, connaissant parfois des chefferies, et qui à mon sens, ont traditionnellement des démocraties « villageoises »...

B – La mémoire blessée ou la formulation d'un nationalisme

L'ère du grand impérialisme classique a officiellement pris fin avec la décolonisation consécutive à la fin de la seconde guerre mondiale mais elle « continue d'une certaine façon à exercer une influence culturelle considérable sur l'époque actuelle » (Said 2000 : 41). La mémoire blessée des peuples anciennement colonisés semble par trop négligée. Or rappelle E. Said, « Beaucoup des écrivains postcoloniaux les plus intéressants portent leur passé en eux – cicatrices d'humiliantes blessures, incitations à des pratiques différentes, visions du passé potentiellement réévaluées en fonction d'un avenir nouveau, expériences à réinterpréter et à redéployer d'urgence, où l'indigène autrefois muet prend la parole et agit sur un territoire repris à l'empire » (Said 2000 : 71-72). C'est ce qu'exprime Georges Niangoran Boua avec véhémence au soir de sa vie dans le film de Marc Garanger *Abandonnez nous* (2000) : « C'est l'Europe qui nous retarde, c'est l'Europe qui fait que nous n'avancions pas, c'est l'Europe qui nous entrave, de tout temps d'ailleurs, depuis la traite des nègres jusqu'à aujourd'hui⁷⁰ » (Bouah 2005 : 28).

Une reconstitution de la mémoire blessée

L'intellectuel d'aujourd'hui a la même fonction de l'artiste dans la société traditionnelle d'antan : il divertit et éduque, il est la conscience du peuple et sa « sentinelle idéologique et morale » (Wondji 1986). J.-M. Adiaffi exprime cela de façon plus radicale : « L'intellectuel n'est rien s'il ne vit pas entièrement dévoué à la cause de son peuple, s'il n'est pas une part de ce peuple, rien qu'une part, une part embrasée, mais une part tout de même, une part intégrée puisqu'au centre, mais une part sans privilège, sans honneur particulier. C'est cela être un intellectuel pour un peuple soumis, humilié, bafoué, exploité, asservi : se fondre au sein de son peuple au risque de s'y perdre » (Adiaffi 1980 : 158).

Tout cela constitue des moyens d'affirmation de l'identité culturelle négro-africaine. En même temps se lit une volonté de rompre avec les modèles (littéraires, culturels, religieux, théoriques) importés d'Occident et avec un conformisme considéré par ces intellectuels comme étant de l'aliénation. Cette revalorisation de la culture que nous avons évoquée plus

⁷⁰ Extraits publiés dans la revue *Esprit* n°317, 2005, p 28-32 sous le titre « Abandonnez-nous ! ».

haut, est aussi un acte/moment important de la quête de reconnaissance. Le déni culturel, la domination culturelle est porteuse de lutte... Au-delà, il s'agit de rivaliser avec l'Occident en tout et sur tous les plans. C'est aussi et surtout là que se joue désormais la quête de reconnaissance.

Le combat porte d'abord sur le mépris affiché par l'Occident impérialiste et le déni des peuples anciennement colonisés. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'un déni ainsi résumé : « ce que vous êtes, vous l'êtes grâce à nous ; quand nous sommes partis, vous êtes retombés dans votre état déplorable ; comprenez-le ou vous n'aurez rien compris, car il n'y a sûrement pas grand-chose d'utilisable aujourd'hui, pour vous comme pour nous, à comprendre sur l'impérialisme » (Said 2000 : 77). Cette adresse n'est pas sans rappeler la violence de Prospero face à Caliban (cf. Césaire 1969). En effet, « La conquête impériale n'a pas été le déchirement d'un voile en un point précis du temps, mais une présence institutionnalisée, continuellement répétée dans la vie française, où la réaction à l'inégalité silencieuse et intégrée entre culture française et culture soumise a pris les formes les plus diverses » (Said 2000 : 77).

Il est important toutefois de ne pas sombrer dans une rhétorique du blâme unidirectionnel. On peut objecter que l'Occident n'est pas lui-même homogène et que par conséquent il est difficile d'y référer au singulier. Il reste que ces pays composant l'Occident capitaliste ont pour constante (point commun) l'impérialisme et notamment son lien direct avec la culture. Les Etats-Unis en sont aujourd'hui la tête de proue. L'idéologie individualiste, égalitariste, altruiste, égalité des chances, méritocratique, étasunienne, masque leur impérialisme. Pourtant, « Les idées américaines sur la 'grandeur' des Etats-Unis, la hiérarchie des races, les dangers des *autres* révolutions (la leur étant considérée comme unique et à peu près impossible à répéter ailleurs dans le monde) sont restées constantes, elles ont dicté et caché les réalités de l'empire, tandis que les porte-parole des intérêts américains outre-mer soulignaient l'innocence de l'Amérique, sa volonté de faire le bien, de lutter pour la liberté » (Said 2000 : 43).

Dès lors que la souveraineté politique effective est contrôlée par un autre Etat, de surcroît l'ancienne métropole colonisatrice, il est possible de parler d'impérialisme. Car poursuit W. Said, « impérialisme », que cette relation soit officielle ou informelle, « désigne la pratique, la théorie et la mentalité d'une métropole dominatrice qui gouverne un territoire lointain. Le 'colonialisme', qui est presque toujours une conséquence de l'impérialisme, est l'installation d'une population sur un tel territoire » (Said 2000 : 44). Le colonialisme du

XIX^{ème} siècle a tracé et continue encore de tracer des frontières et de défendre des barrières (Said 2000 : 65).

Il y a des chances qu'au départ ces intellectuels ivoiriens se soient « senti[s] submergé[s] par le nombre et l'organisation des tenants du consensus occidental établi, qui considère le tiers monde comme une affreuse nuisance, un lieu culturellement et politiquement inférieur » (Said 2000 : 68). Les avis sont partagés entre ceux qui estiment qu'il faut passer sur ces souvenirs, sur cette mémoire douloureuse, et se centrer sur la responsabilité des Africains eux-mêmes ; et ceux qui pensent que l'on ne peut faire l'économie de cette mémoire qu'il faut y passer. Ainsi, « D'autres, à l'époque postcoloniale, se sont rétrospectivement interrogés sur le colonialisme pour mieux comprendre les difficultés actuelles dans les Etats devenus indépendants » (Said 2000 : 55).

Ces nouveaux Etats se sont rapidement rendus compte qu'ils avaient besoin de l'Occident et que l'indépendance n'était un leurre, « une fiction nationaliste essentiellement conçue à l'usage de ce que Fanon appelle la 'bourgeoisie nationale' » (Said 2000 : 57). Et Ayi Kwei Armah constatait avec amertume que les dirigeants africains, symboliquement installés dans les anciens bâtiments coloniaux, reproduisaient l'oppression des anciens maîtres (Armah 1975). Il faut alors se poser la question de savoir pourquoi sommes-nous [intellectuels Africains] si bénis (et peut-être même bénis oui-oui) ? Cette question est une reprise de la problématique d'Ayi Kwei Armah : « Why are we so blest ? ». La mondialisation peut être appréhendée comme le système « système d'exploitation économique planétaire » de l'Occident dont les effets culturels lui échappent certainement. Fernand Braudel (2008) montre que l'Occident se définit par le mode de production capitaliste lui-même attaché à une ambition voire une obsession de conquête planétaire. La mondialisation est un des lieux de concrétion et de concrétisation de ce rêve. Immanuel Wallerstein « identifie plusieurs applications de la volonté de conquête et de la prétention universaliste de l'Occident » (Ziegler 2008 : 25). La première application de cette volonté de conquête est que « les dirigeants du monde euro-atlantique prétendent défendre et, au besoin, imposer sur toute la surface du globe les 'Droits de l'homme' et cette forme de gouvernement qu'ils appellent la 'démocratie' » (Ziegler 2008 : 25). Cette conquête et cette domination économique et politique, cette hégémonie culturelle par l'Occident suscitent une « haine » qui « se manifeste par des actes de résistance, des exigences de repentance et des revendications mémorielles » (Ziegler 2008 : 26). Plus encore, « La mémoire blessée des

peuples autrefois colonisée est devenue aujourd'hui une force historique puissante » (Ziegler 2008 : 29).

L'ivoirité peut être appréhendée fondamentalement dans le cadre théorique de l'africanité : « L'africanité, c'est l'antithèse de cela [une présomption anti-africaine en un sens historique, social et culturel profond de dire aux Africains ce qu'ils doivent être] et, comme toutes les révolutions sociales, ses termes de référence sont exclusifs de ses négations. Il s'agit d'une tentative de mettre un terme à la domination et l'aliénation de soi et le niveau collectif, mais ancré dans le présent refusé, chaud morceau de terre, plein d'étranges créatures venimeuses⁷¹ » (Mafeje 2011: 40).

En fait, tout comme l'africanité, les connotations de l'ivoirité sont ontologiques et par conséquent exclusivistes pour reprendre les mots d'Archie Mafeje (2011 : 34). Signe des temps, symptôme de la globalisation, « (...) dans la dernière décennie [du XXe siècle] l'extraordinaire retour en force des sentiments ethniques et religieux dans le monde entier a accompagné et aggravé de nombreuses discordances entre Etats qui se perpétuent depuis l'époque du grand impérialisme européen (et ont peut-être été créées par lui). En outre, les diverses luttes de pouvoir entre Etats, nationalismes, ethnies, régions et identités culturelles ont suscité et amplifié la manipulation de l'opinion et du discours, la production et la consommation de représentations idéologiques médiatisées, la réduction de questions d'une immense complexité à des clichés simplistes, facile à exploiter dans l'intérêt des politiques des Etats. Dans tout cela, les intellectuels ont joué un rôle éminent, qui à notre avis n'a été nulle part plus crucial et compromettant que dans le champ d'expérience et de cultures superposées légué par le colonialisme, où la politique d'interprétation a des enjeux concrets très élevés. Naturellement, le rapport de forces a joué en faveur des sociétés qui se sont autoproclamées 'occidentales' et des intellectuels qui leur servent d'apologistes et d'idéologues » (Said 2000 : 78).

Même si le colonialisme est officiellement aboli, ses conséquences ou influences culturelles (Bhabha 2007 ; Appadurai 2001 ; Said 2000) continuent, de même que la colonialité, quant à elle, demeure. L'ivoirité en tant que nationalisme dans un pays en développement est aussi « une réaction à la globalisation unidimensionnelle venue de l'Occident, [nationalisme] qui transcende toute division supposée entre francophones et anglophones » (Mafeje 2011 : 43 [Ma traduction]). La fin du colonialisme officiel et l'octroi

⁷¹ Notre traduction.

d'indépendances n'efface pas les effets de la colonisation. Les mémoires, mélancoliques et blessées, resurgissent encore et encore. « Il nous faut prendre en compte tant la nostalgie de l'empire que la colère et la rancœur qu'il inspire à ceux qui étaient dominés, et nous efforcer d'examiner attentivement et dans son intégralité la culture qui a nourri le sentiment, l'argumentaire et par-dessus tout l'imaginaire de l'impérialisme » (Said 2000 : 47).

Timité Bassori rapporte dans une interview ce que la situation identitaire de l'homme africain, qu'il met en scène dans *La femme au couteau* (1968), en ces débuts des indépendances pouvait avoir de traumatique : « On n'en parle pas mais je sais que les premiers Africains qui ont été confrontés à la civilisation européenne et à la civilisation africaine ont dû faire un choix. Il y a certains qui ont fait le choix de s'investir dans la civilisation européenne, d'autres qui ont voulu faire la part des choses un peu en étant les deux à la fois, et ceux qui se sont réfugiés dans leurs traditions. Cela ne s'est pas fait d'une manière aussi homogène qu'on le croit. Les individus recevaient ces choses-là de façon différente. Je sais que durant mon enfance, j'ai vu des cas d'instituteurs qui étaient devenus fous. On racontait que c'étaient des gens qui avaient trop étudié, qui avaient été surmenés. Ce sont des gens qui ont été pris dans l'étau des deux civilisations » (Bassori 2010).

La quête d'une renaissance culturelle négro-africaine, en vue d'une reconnaissance et d'une réhabilitation, pour une participation plus effective au « concert des nations » : « Les peuples africains doivent rester eux-mêmes et, allant vers l'autre, ils pourront donner et recevoir sinon ils n'auront rien à donner. C'est pourquoi, plus qu'une nécessité, la renaissance culturelle est indispensable » (Coulibaly 2010). Il faut donc retrouver la personnalité (*ethos*) authentique, retour aux sources, retour à son histoire authentique (donc au besoin, la réviser).

La supériorité de la civilisation occidentale, sur les autres considérées par essence comme inférieures, est d'abord décriée. Le roman d'Adiaffi – *La carte d'identité* – est d'abord une mise en scène de cette quête identitaire dans un monde sens dessus dessous, où l'Africain est à la recherche de ses repères... « Plus important que le passé lui-même, donc, il y a son ombre portée sur les attitudes culturelles d'aujourd'hui. Pour des raisons en partie ancrées dans l'expérience impériale, les clivages entre colonisateurs et colonisés ont réapparu dans ce qu'on nomme les rapports Nord-Sud : ils ont suscité des raidissements défensifs, des affrontements rhétoriques et idéologiques, et une

hostilité latente qui pourrait déclencher des guerres dévastatrices – dans certains cas, elle l'a déjà fait » (Said 200 : 54).

Ainsi, une véritable raison de créer l'ivoirité est à rechercher non pas dans les dimensions culturelles et religieuses (qui en sont des justifications notamment chez Niangoran et Adiaffi), mais bien dans la dimension politique qui, elle, enveloppe les autres dimensions. L'ivoirité est développée dans le cadre intellectuel de cette « mémoire blessée des peuples autrefois colonisés » mais, les velléités politiciennes des uns et des autres, la xénophobie, les bifurcations et xénophobes et replis identitaires en ont fait un monstre politique. Cette mémoire blessée a eu des manifestations culturelles tout au long des décennies précédentes. Elles préludent à l'élaboration de l'ivoirité. C'est pourquoi, l'ivoirité en tant que principe ou idée ne peut disparaître... elle ressurgira tôt ou tard sous une autre appellation.

Cela ressort maintenant, comme s'il s'agissait d'un contentieux colonial, d'une dette coloniale, d'une expression étouffée par 30 ans de parti unique... Nous souscrivons à l'explication de Ziegler qui elle-même prend appui sur le travail de M. Halbwachs (1950), quant au fonctionnement impénétrable (énigmatique) et aux ruses de la mémoire collective relativement aux blessures et aux événements douloureux de l'histoire. Pour Jean Ziegler « nous assistons aujourd'hui à l'irruption d'une autre mémoire enfouie, celles des peuples anciennement colonisés de l'hémisphère Sud » (Ziegler 2008 : 36). Cette mémoire (du colonialisme, de la dictature, du parti unique) s'exprime plus facilement aujourd'hui en raison même du développement des médias dans un contexte de démocratisation ; la démocratie vient avec rêve de libération. Toutes ces manifestations artistiques intellectuelles culturelles (citées plus haut) apparaissent donc comme « la récupération de la mémoire par les peuples du Sud [ici de Côte d'Ivoire] de leur mémoire et la reconstitution de leur identité face à l'impérialisme occidental » (Ziegler 2008 : 37).

La « reconstruction mémorielle » est nécessaire car « c'est dans leurs cultures autochtones, leurs identités collectives, leurs traditions ancestrales que les peuples du Sud puiseront le courage d'être libres. Mais il est aussi sans issue. Et chacun sait que la haine peut conduire au repli identitaire, communautaire ou tribal » (Ziegler 2008 : 293). A une plus large échelle, il faut rappeler par exemple que cela s'illustre dans le problème récent de la Bolivie. « Car le sentiment de dépossession de soi dont sont victimes les populations issues de l'esclavage et du colonialisme, les perturbations et les

traumatismes profonds subis pendant des siècles peuvent aussi fonder une véritable rage identitaire, qu'elle soit d'ordre ethnique, religieux ou culturel » (Ziegler 2008 : 294).

Comprendre l'actualité de l'émergence ou de la vive résurgence de ces mouvements d'affirmation identitaire revient à supposer (ou postuler) un « travail mystérieux, souterrain, lent, imprévisible de la mémoire collective des peuples agressés » (Ziegler 2008 : 43). En cela, l'ivoirité se voulait donc être le couronnement ou la métonymie de tout un mouvement identitaire qui s'exprimait par à-coups et dans la dispersion, par des figures du monde intellectuel, littéraire, artistique bref culturel qui affirmaient leur originalité culturelle, leur singularité historique, leur spécificité politique. En effet, « l'autodéfinition est l'une des activités pratiquées par toutes les cultures : elle a une rhétorique, un ensemble d'occasions et d'autorités (fêtes nationales, périodes de crise, pères fondateurs, textes fondamentaux, etc.), un type de familiarité qui lui est propre. Mais dans un monde unifié comme jamais par les exigences de la communication électronique, du commerce, du voyage, des problèmes écologiques et des conflits régionaux qui peuvent faire tâche d'huile à une vitesse terrifiante, l'affirmation identitaire n'est sûrement pas d'ordre purement cérémoniel. Ce qui nous paraît particulièrement dangereux, c'est qu'elle peut mobiliser des passions ataviques, en ramenant les esprits dans un passé impérial de l'Occident et ses adversaires se faisaient les champions et même l'incarnation de vertus pas vraiment conçues comme des vertus, mais pour la guerre » (Said 2000 : 79).

Force est donc de rappeler et de reconnaître que la contestation (sourde, souterraine) de l'Occident se poursuit durant la décennie houpouétienne : « L'opresseur occidental est contesté au nom des mémoires ancestrales, des identités, des cultures singulières des peuples du Sud [je remplace par Côte d'Ivoire] » (Ziegler 2008 : 39). Le drame advient quand la hiérarchisation anthropique colonialiste, loin d'être questionnée, est plutôt reconduite et poussée à son climax/paroxysme. A l'instar du sommet de Bandung, la priorité est donnée « à l'affirmation identitaire autochtone face à la prétention universaliste du dominateur occidental » (Ziegler 2008 : 40). D'ailleurs, dans les débats, on ne parle plus surtout des « Blancs » mais de l'Occident et de tout ce en quoi il peut s'incarner... Dans le fond, l'affirmation d'Adiaffi n'est qu'une reprise de la déclaration du sommet de Bandung selon laquelle « les cultures asiatiques et africaines sont basées sur des fondements spirituels universels » (Ziegler 2008 : 40).

Ce besoin d'affirmation identitaire vise à redonner sa dignité à l'Africain. Mais ce vocable a-t-il encore un sens ? Cependant, l'ivoirité était (ou est)-elle pensée et définie par ses concepteurs comme une « ontologie combative » (Mafeje 2011) ? Une question importante concernant l'ivoirité reste effectivement de comprendre le pourquoi de cette crise d'altérité (qui est également une crise ontologique). Outre quelques textes émaillés de petites phrases cinglantes et malheureuses, l'ivoirité en soi ne posait pas de véritable problème (du moins à la lecture des textes fondateurs) et cette théorisation (un peu tardive) du concept évanescent de l'ivoirité ressemble à de la négritude retardataire et finalement amusante. En cela, l'ivoirité est quête d'identité nationale, définition de la spécificité culturelle au sens large. Pourquoi en effet « ivoirité » pose-t-elle plus de problème qu'« africanité » dont l'ontologie est aussi (sinon moins) combative ? Des éléments de réponse sont à trouver non pas véritablement dans la critique du colonialisme et du néocolonialisme rampant, mais dans le passage du global au local. En effet, tant que cette quête de dignité, d'authenticité et de reconnaissance s'inscrivait dans une perspective africaine autant globale que diffuse, elle restait difficilement exploitable politiquement dans le cadre d'un Etat-nation. Dès lors que la quête de la renaissance négro-africaine est devenue locale, négro-ivoirienne avec le concept d'ivoirité, la donne a changé... et il s'est produit un glissement fatal vers l'exclusion et la xénophobie.

La formulation d'un nationalisme

L'existence de ce qui à notre sens est un protonationalisme (linguistique, culturel, religieux, cf. supra) facilite le développement de l'ivoirité (nationalisme politique). « L'ivoirité est un nationalisme constructif. Un nationalisme qui tire sa source de la Nation entendue comme volonté commune de vivre ensemble et de bâtir ensemble » (Bombet 1995 : 143). Il s'agit de construire « une intégration nationale fondée sur l'ivoirité et qui vise l'insertion de tous ceux qui participent à la dynamique de notre vie économique, culturelle et sociale » (Bombet 1995 : 143). D'aucuns évoquent un nationalisme « au moyen d'un totalitarisme si cela est nécessaire afin d'imposer la réalité de l'ivoirité, construire la mémoire (l'histoire ?) afin de fonder la culture qui elle-même affirmera le blanc manteau de l'ivoirité » (Tiacoh 1995). Pour Adiaffi (contrairement à certains de ses collègues), « la diversité culturelle ou ethnique n'est pas un obstacle à la naissance d'une nation et à l'avènement d'une identité nationale » (Adiaffi 1995 : 67). Les

hommes, les peuples, doivent se libérer⁷², doivent être libres, « une nouvelle conscience est née, un homme nouveau a jailli » (loc. cit.) dit Adiaffi. Il s'agit de créer grâce à l'école entre autre, « l'esprit de la culture ivoirienne nationale », de « bâtir une histoire et une nation libre avec un peuple libre, responsable et conscient de ses intérêts et prêt à les défendre en acceptant tous les sacrifices » (Adiaffi 1995 : 69). Dans cette œuvre d'édification de la nation, l'ivoirité doit « redonner à l'Ivoirien la profonde fierté d'être Ivoirien : le sentiment de son identité » (Adiaffi 1995 : 72).

Les zélateurs partent tous du principe que l'unité nationale est à faire. En effet, la pluralité des ethnies et la forte immigration sont des facteurs qui rendent difficiles l'intégration et la cohésion nationales. L'ivoirité est alors présentée comme le fonds culturel commun susceptible de former le ciment de l'unité nationale et vecteur d'intégration nationale et régionale. Les concepteurs disent en substance œuvrer à l'avènement d'une « société ivoirienne nouvelle », avec un « Ivoirien nouveau⁷³ » et une « citoyenneté nouvelle ». L'ivoirité doit « porter ce projet ». Mais les problèmes sociaux mettent à mal (ou à rude épreuve) les valeurs fondamentales de l'ivoirité. Dès lors, l'ivoirité doit entrer au cœur de la société dans la socialité primaire, et précisément dans la famille. Celle-ci, premier lieu de socialisation, doit être le creuset de l'ivoirité. Pour ce faire, la femme doit être alphabétisée, scolarisée et instruite en ivoirité afin qu'elle puisse l'inculquer à sa progéniture. L'ivoirité doit être au cœur de la socialité primaire. Enfin, pour l'équilibre de la société, les emplois doivent être « fortement colorés d'ivoirité » (Houphouët-Koffi 1995 : 114).

Manifestement, il y a un changement d'avec le parti unique : le multipartisme est censé réaliser ce que seul pouvait faire le parti unique à savoir l'unité culturelle et nationale. Il faut donc remarquer que les figures du monde politique ou intellectuel ont exploité ou exploitent le fonds doctrinal de l'ivoirité. Mais pourquoi, en dépit de tous les développements savants des zélateurs, l'ivoirité a-t-elle fait l'objet d'une telle levée de bouclier chez les intellectuels (journalistes, etc.) ? Pourquoi l'ivoirité est-elle considérée comme un concept ethnocentrique, tribaliste et xénophobe voire raciste ?

En réalité, le drame du projet de l'ivoirité est qu'il est consécutif à un projet politique (projet de société ou contrat social du président Henri Konan

⁷² La « liberté » sera plus tard un thème puissant et récurrent dans les discours de Laurent Gbagbo...

⁷³ L'Ivoirien nouveau est aussi un thème récurrent de la décennie des patriotes... Cf. Geneviève Bro Grébé, *Mon combat pour la patrie : mémoires d'une guerre*, Abidjan, PUCI, 2004...

Bédié). A ce titre, il a pu être légitimement soupçonné de servir une stratégie de conquête et de conservation du pouvoir. Laurent Gbagbo l'a dit maladroitement mais sans ambages lors du Forum de la réconciliation de 2001 : l'ivoirité – notamment dans les conditions d'éligibilité à la magistrature suprême « réglaient » le cas d'Alassane Ouattara (Touré 2008 : 113 ; Ngessan 2002 : 344).

Les contributions savantes des promoteurs/zélateurs de l'ivoirité sont émaillées de petites phrases (« assassines ») et de fausses questions dont le contexte d'énonciation (les conditions de production) fait penser qu'elles concernent l'éligibilité d'Alassane Ouattara. Quelques exemples : Que signifie l'« affirmation identitaire de l'agent économique ivoirien » ? (Kouadio 1995 : 153). Autre exemple : « le candidat, par rapport au peuple dont il veut être le représentant, doit être présumé avoir dans ses origines, les mêmes racines, le même rêve d'avenir partagé et le même vouloir vivre collectif, exprimant ainsi la recherche d'une identité profonde de la nature humaine entre les membres de ce peuple : la race, l'ethnie, la tribu, la région en sont quelques illustrations » (Zakpa Koménan 1999 : 131). Dernier exemple : le « manque flagrant de sentiment national [qui] permet la complicité entre les fils de ce pays avec des prédateurs étrangers » (Niangoran-Bouah 1999 : 175). Tout se passe donc comme s'il y avait des idées cryptées dissimulées par la rhétorique de l'ivoirité...

L'ivoirité n'est donc pleinement intelligible que resituée dans le contexte de l'effervescence culturelle de la société ivoirienne postcoloniale. En termes politiques, ce que ressentent « les hommes et les femmes ordinaires en matière de nationalité » est recouvré par la classe politique. Celle-ci, par un tel acte à relents populistes, tente d'y apporter une réponse, en récupérant et en exploitant un « protonationalisme populaire ». Toute la classe politique ivoirienne a jusqu'ici cédé à cette tentation populiste. Avec les exigences mondiales nouvelles, les enjoignent de trouver des solutions solides et pérennes. Mais l'épisode du couac de la succession d'Houphouët-Boigny et la crainte de voir Alassane Ouattara à la magistrature suprême pousse les caciques du vieux parti à trouver une parade. En définitive, l'ivoirité se développe en réaction à la Charte du Nord (1991), manifeste estimant que le pouvoir politique devait revenir aux nordistes... En 1994, en effet, Alassane Ouattara en rupture avec le PDCI, crée le RDR sur fond de frustration

ethnique⁷⁴ - et donc sur des bases ethniques ou ethnocentristes (Kouamouo 2012).

La plupart des éléments d'un nationalisme étaient en place avant l'activation politique de l'ivoirité. Les éléments constitutifs du « sentiment national », à savoir l'ethnie (ou la race), la langue, la religion, l'histoire, la culture, le territoire (qui viendra un peu plus tard avec la rébellion), etc. apparaissent progressivement au cours des « mouvements » précédents et forment un protonationalisme. Ils prennent de plus en plus d'importance tout au long des cinq décennies d'indépendance constituant par là même un aspect important du bilan du cinquantenaire de l'indépendance de la Côte d'Ivoire. D'un protonationalisme, les intellectuels du PDCI, à l'instigation du président Henri Konan Bédié produisent donc un nationalisme que nous nous proposons d'examiner dans les lignes qui suivent. L'ivoirité « politique » va constituer un liant de ces îlots de résistance culturelle et de ce protonationalisme... En définitive, l'ivoirité apparaît comme agrégat de micro-nationalismes, une synthèse de tous ces mouvements mais se perd dans une bifurcation ethniciste.

Avec l'ivoirité, « les thèmes identitaires, la revendication de la singularité culturelle » (Ziegler 2008 : 38) seront réactivés et s'affirmeront davantage. En effet, « la libération du peuple [disait Gamal Abdel Nasser] passe par la redécouverte de la communauté historique précoloniale » (Ziegler 2008 : 38). On saisit la portée ou la cause du travail des historiens (Jean Noël Loucou, Christophe Wondji, Laurent Gbagbo), anthropologues (dont Georges Niangoran Bouah, Memel Fotê) et littéraires dans le cadre du GRTO sous la houlette de Zadi, avec Simone Ehivet, Agnès Monnet) ivoiriens, et leurs relectures du passé colonial et précolonial. Bien que ces courants soient traversés de conflits et d'oppositions, là s'élaborent les racines d'une fiction nationale, même au prix d'une surinterprétation, voire d'une falsification de l'histoire, d'une invention de tradition (Hobsbawm 1983, 2012a, 2012b ; Ranger 2012 ; Dozon 2011 ; Arnaut 2009). Dans le domaine des sciences humaines et sociales, il s'agissait en effet, et il s'agit encore, de comprendre « africament », de poser des regards africains les problèmes de l'Afrique et, autant que possible, d'y apporter des explications et des solutions africaines. Assurément, cette position épistémologique restait à être traduite systématiquement en propositions théoriques originales et novatrices. Il y

⁷⁴ Le chassé-croisé devait se poursuivre encore longtemps. L'hypermédiatisation du processus n'a retenu que la version favorable à Alassane Ouattara.

avait donc une réelle volonté de se défaire de carcans théoriques acquis par l'école moderne occidentale et donnés pour universels.

La langue joue un rôle important dans la construction du nationalisme : « Les langues nationales sont donc presque toujours des constructions semi-artificielles et parfois, comme l'hébreu moderne, pratiquement inventées. Elles sont à l'opposé de ce qu'imagine la mythologie nationaliste, qui les prend pour le fondement primordial de la culture nationale et la matrice de l'esprit national » (Hobsbawm 1992 : 105). Le choix certes discutable [et de surcroît justifié par des arguments parfois fallacieux] du français comme langue officielle repose sur le fait théorique qu'étant la langue de l'administration, et en dépit du nombre réduit de ses utilisateurs, cette langue [le français] pouvait devenir « un élément important de la cohésion proto-nationale » en raison 1) de sa capacité à créer une communauté en intercommunication, 2) de son caractère fixe et permanent et 3) de sa transmission rapide par l'instruction publique (Hobsbawm 1992 : 119).

La défense des langues et des cultures est prise en charge par des institutions telles que le Groupe de recherche sur la tradition orale (GRTO), l'Institut de linguistique appliquée (ILA), l'Institut de littérature et d'esthétique négro-africaine (ILENA), etc. A l'heure où l'Occident semble découvrir la diversité culturelle, il faut rappeler que diversité linguistique et diversité culturelle ont été obturées (oblitérées) par le colonialisme. Cela peut être considéré comme une réponse locale à l'africanité qui se développe et qui est même encouragée... tous les chemins de la cité ivoirienne mènent-ils pour autant à l'ivoirité ?

Plus largement, un nationalisme culturel était en construction dans les années 1970, se fortifie davantage. Expression de l'identité culturelle ivoirienne, l'« ivoirité » dite « culturelle » semble faire l'objet d'un consensus ou tout au moins d'une acceptation... La raison en est que sous cette forme elle est arrimée à la négritude, à l'africanité, à l'africanisme et même au panafricanisme. Mais dans le même temps, l'enracinement ethnoculturel, voire micro-nationaliste, semble toléré. A quel moment cela prend-t-il une tournure xénophobe ? Rapidement en réalité ; car l'ivoirité « culturelle » est le pendant des revendications sociales (notamment en ce qui concerne les emplois dans ce secteurs...).

L'ivoirité n'est pas envisagée par la plupart de ses détracteurs et de ses analystes comme l'expression d'une saturation de la domination occidentale en général et de l'ancienne puissance colonisatrice en particulier. La coïncidence entre un projet de campagne électorale et de gouvernement de la

cité, d'une part, et des intellectuels ivoiriens moulés dans des idées au carrefour des écoles de la négritude de Césaire et de Senghor, des thèses d'Anta Diop, de l'africanisme, de l'africanité, et même de ce qui serait l'afrocentrisme, d'autre part, est remarquable. Poursuivant depuis quelques décennies la quête de leur authenticité, ils pensent donc trouver en ces groupes de réflexion, une plateforme d'expression et de résolution de ce rapport ambigu à eux-mêmes et à l'Occident. Plutôt que de « haine de l'Occident » (Ziegler 2008) nous parlerions plutôt d'attraction et de répulsion, d'attirance et d'aversion, d'appétence et de répugnance, de désir et de dégoût, d'enchantement et d'ennui, d'envoûtement et de conjuration. Bref, il s'agit pour nous d'un paradoxe (d'une situation paradoxale) duquel (de laquelle) l'Africain sort par l'« assimilation » ou par l'« authenticité », la volonté de penser et agir « africament » pour reprendre un terme cher à Georges Niangoran Boua (2005).

Les propos proférés là, à la veille de l'an 2000, ceux scandés ici, lors des événements tragiques que connut la Côte d'Ivoire ne sont pourtant pas isolés sur la planète (je pense à la Bolivie, au Venezuela,...) : ils renvoient tous à un rêve d'espoir de libération entraîné/accentué par les libertés de 1990 : fini le pillage de nos économies, fini la colonisation, « fini l'Etat colonial » d'Evo Morales (Ziegler 2008 : 291)... bref, un rêve d'indépendance véritable, le rêve d'une société nouvelle, d'un ordre nouveau...

Qu'est-ce qui explique en effet que, du « culturel » au « politique », le pas ait été (très et peut-être trop) vite franchi. Un certain nombre d'acteurs demeurent identiques tant dans le champ culturel que dans le champ politique. Par la fabrication de l'ivoirité, ce cercle d'intellectuels était-il en train de construire « un mouvement nationalitaire » (Kouakou 1995) ? Comment alors expliquer le glissement de la « culture » à la « politique » ? En réalité, culture et politique ne sont pas des catégories étanches et la séparation entre culture et politique est un héritage de la pensée impérialiste (Said 2000).

Les idéologues de « l'ivoirité politique » (Koulibaly 2004) élaborent effectivement un nationalisme ramassant donc « des prétentions anciennes à des choses qui deviennent du nationalisme par la vertu des ancêtres partagés » (Spivak 2011 : 16). Et la remarque de G.C. Spivak est clairvoyante : « De quelques couleurs nationalistes qu'elle soit parée, qu'elle soit chronologique ou logique, la pulsion au nationalisme se résume à ceci : 'Nous devons contrôler le fonctionnement de notre propre sphère publique.' La revendication du passé va dans ce sens » (Spivak 2011 : 20). Là s'éclaire

d'avantage l'idée de « reprise en mains » de la Côte d'Ivoire par ses héritiers « légitimes ».

« Le premier sens de 'nation', celui qui est le plus fréquemment utilisé dans les textes, est politique. Il équivalait à la fois au 'peuple' et à l'Etat eux-mêmes assimilés, comme on l'observe dans la Révolution américaine puis dans la Révolution française, assimilation qui s'exprime aujourd'hui encore dans des expressions comme 'Etat-nation, 'Nations unies', ou dans les discours des présidents de cette fin de XXe siècle » (Hobsbawm 1992 : 42).

Par leurs actions, ils formulent alors un nationalisme qui consiste en l'articulation de la « quête d'authenticité » et de « l'ivoirisation des emplois et du capital » dans un contexte global/mondial où le patriotisme semble vidé de son sens : pourtant que toutes les composantes du patriotisme s'y retrouvent (Nicolet 1995). Ce patriotisme est géographique/social (attachement au territoire), culturel et juridique : il s'agit à notre sens d'une conception du nationalisme inspirée des Lumières et surtout inspirée des mouvements nationalistes (nationaux) européens de la première moitié du XIXème siècle. Ces mouvements nationaux s'appuient, suivant en cela le modèle français, sur le principe du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes et celui garantissant les libertés démocratiques. Ces nationalismes « généreux » et « émancipateurs » d'Europe dans la première moitié du XIXème siècle eurent pour point culminant les événements révolutionnaires de 1848. La deuxième moitié du XIXème siècle, à partir de 1870-1880, connaît en effet le développement d'un nationalisme autoritaire, expansionniste et exclusif.

En tant que « nationalisme », l'ivoirité « politique » est façonnée sur cette seconde forme de nationalisme, soit sur un modèle ancien voire suranné : « (...) des années 1930 aux années 1970 le discours dominant de l'émancipation nationale faisait écho aux théories de la gauche, et en particulier aux développements marxistes du Komintern. (...) Hitler et la décolonisation semblaient avoir restauré cette alliance du nationalisme avec la gauche qui avait paru tellement naturelle avant 1848. Ce n'est que dans les années 1970 que les autres légitimations du nationalisme refirent surface » (Hobsbawm 1992 : 277).

Cette formulation de nationalisme subsumée dans l'ivoirité envisage donc – à notre sens – la nation et le processus de sa formation dans l'idéologie de la nation de l'ère libérale. Celle-ci [la « nation »], « si centrale qu'elle soit pour l'histoire du XIXe siècle, ne s'applique qu'à quelques nations » (Hobsbawm 1992 : 85). En outre, et plus généralement, « très peu de mouvements

nationaux modernes trouvent leur origine effective dans une forte conscience ethnique, même s'ils en inventent souvent une en chemin, sous forme de racisme » (Hobsbawm 1992 : 125).

Quoi qu'il en soit, le nationalisme ethnique naissant, une langue populaire, en tant qu'« artifice [artefact] culturel » n'est pas nécessairement à la base d'une conscience nationale (Hobsbawm 1992 : 207). En effet, « ce sont les problèmes de pouvoir, de statut, de politique, d'idéologie, et non de communication qui sont au cœur du nationalisme linguistique » (Hobsbawm 1992 : 205).

Si le nationalisme, s'appuyant « sur la conviction privée d'une naissance particulière (...) assure sa base par un appel au plus privé, la démocratie sous sa forme la plus pratique et la plus avérée se fonde sur l'universel public le plus trivial – Chacun est égal à un » (Spivak 2011 : 20-21). La littérature et les arts peuvent soutenir le nationalisme car elles « se rejoignent dans l'entreprise d'un projet massif de remémoration qui dit en substance : 'Nous avons tous souffert ainsi, voici ce qui s'est passé, ne l'oubliez jamais' – de sorte que l'histoire devient la mémoire culturelle » (Spivak 2011 : 21). Mais précise-t-elle, la 'culture' est « un signifié rusé », l'engagement dans le nationalisme « culturel » peut entrer en conflit avec un nationalisme « civique » de l'engagement dans un groupe d'Etat. Dès lors, « il est possible – quoique non nécessaire – que vous travailliez contre la justice sociale redistributive dans la nation 'culturellement' choisie » (Spivak 2011 : 39-40). Car, « le nationalisme est une catégorie trompeuse » (Spivak 2011 : 41).

Identité « culturelle » est souvent une expression synonymique pour « nationalisme ». Il importe de « préserver les structures raisonnables et abstraites de l'Etat du fardeau du nationalisme culturel. Une fois encore : une imagination formée au jeu du langage et des langues peut anéantir les prétentions à la vérité de l'identité nationale, larguant ainsi le nationalisme culturel qui dissimule le fonctionnement de l'Etat – qui dissimule par exemple la perte des libertés civiles au nom de la 'nation' américaine menacée par le terrorisme » (Spivak 2011 : 44).

C'est pourquoi le nationalisme ivoiritaire peut sembler *a priori* intellectuellement tardif, mimétique et quelque peu vieillot, comme s'il fallait nécessairement en passer par là où les nations d'Europe sont passées (Hobsbawm 1992). L'ivoirité va produire une « identité fermée » alors même qu'avec la globalisation, les identités nationales sont en déclin, voire se désintègrent en raison de la croissance de l'homogénéisation culturelle et 'post-moderne mondiale' et que de nouvelles identités - hybrides - prennent

leur place. Mais en même temps, ces identités nationales, avec d'autres 'identités locales' ou particularistes, se renforcent par la résistance à la globalisation⁷⁵ (Hall 2006 : 69). La crainte d'une inversion totalitariste est donc bien plus qu'une vue de l'esprit : « Dans le 'tiers monde', l'espoir de l'intégrisme religieux, surtout sous diverses formes islamiques, mais aussi d'autres variantes religieuses (par exemple le bouddhisme parmi les Cinghalais du Sri Lanka), fournit le fondement à la fois du nationalisme révolutionnaire et de la répression nationale » (Hobsbawm 1992 : 277-278). En ce sens, la quête d'authenticité religieuse peut être versée au compte du développement d'un nationalisme. Les colonisateurs étaient d'ailleurs sourcilieux à l'égard des mouvements religieux⁷⁶...

Ainsi, l'ivoirité politique est un legs colonial, une influence culturelle de l'Occident impérialiste, une réplique d'un mode de pensée colonial, une pensée aliénée, une réédition surannée (un « vintage ») d'un nationalisme désuet...] « Nous restons les héritiers de ce mode de pensée, qui définit l'individu par la nation, laquelle doit elle-même son autorité à une tradition supposée ininterrompue » (Said 2000 : 28).

L'autoglorification et la contemplation d'un passé souvent édulcoré peut conduire au drame. « On nous enseigne à vénérer nos nations, à admirer nos traditions. On nous apprend à promouvoir fermement leurs intérêts au mépris des autres » (Said 2000 : 58). Les bases de cette vénération ont été posées au cours des décennies précédentes. Et peu importe alors si la conceptualisation/théorisation de l'ivoirité laisse plusieurs questions importante en suspens (qui n'a pas encore été débattu ou réglé ; dans l'incertitude, dans l'indécision). L'ivoirité produit alors un discours qui

⁷⁵ Il s'agit de notre traduction/interprétation du passage suivant : « As identidades nacionais estão se desintegrando, como resultado do crescimento da homogeneização cultural e do "pos-moderno global". As identidades nacionais e outras identidades "locais" ou particularistas estão sendo reforçadas pela resistência à globalização. As identidades nacionais estão em declínio mas novas identidades - híbridas - estão tomando seu lugar » (Hall 2006 : 69).

⁷⁶ On peut citer par exemple La surveillance voire la persécution dont les musulmans au Soudan français (cf. Hampaté Ba) et au Sénégal étaient l'objet : « Sous l'occupation coloniale française (de tradition catholique), pratiquer l'islam était considéré comme un affront à l'autorité et, encore plus le fait de rassembler autour de soi des disciples » (Mulago 2005 : 294) ; et plus loin : « En Afrique orientale et occidentale, le pouvoir colonial européen se heurtera à une présence musulmane. Grâce à leur force militaire, les Européens réussiront à conquérir les territoires, mais ils devront continuellement faire face à la résistance constituée autour de l'idéologie islamique qui y était déjà installée » (Mulago 2005 : 300) ; le rôle des prophétismes coloniaux, notamment l'ouverture d'espaces publics où, en une certaine mesure, le colonisé, l'homme Noir, pouvait s'exprimer (Dozon 1995).

« relève de l'organisation des passions politiques » pour utiliser les termes de Said (2000 : 65).

L'ivoirité en tant que nationalisme est à contre-courant du projet de « la réinvention de l'Etat civique dans ce que l'on appelle le Sud global, libre du bagage de l'identitarisme nationaliste, et inclinant vers un régionalisme critique par de-là les frontières nationales » (Spivak 2011 : 43).

On a tôt fait de critiquer le tournant postcolonial. Il importe pourtant de tenir compte de ses apports au plan de la réflexion sur les relations entre ex-colonisés et ex-colonisateurs, et, en ce qui nous concerne, de ré-imaginer l'anthropologie et, au-delà même de l'Afrique, le monde non occidental postcolonial (Cf. Olukoshi & Nyamnjoh 2011).

En réalité, l'ivoirité est le produit d'une pensée colonisée qui semble s'ignorer. Les intellectuels colonisés ont donc bien appris de leurs maîtres colonisateurs et ne comprennent pas de n'être pas félicités pour ce pastiche de nationalisme. Il ne s'agit pas d'absoudre ces intellectuels. Bien au contraire... L'ivoirité est une construction théorique de colonisés. Elle traduit un inconscient de colonisé – comme si la colonisation n'était pas achevée et qu'il fallait en finir une fois pour toute. L'ivoirité se nourrirait d'africanisme européocentrique en même temps qu'il constituerait une réaction contre cet africanisme européen, générant alors une sorte d'africanisme ivoirien. Elle apparaît comme un pastiche, une imitation d'un mode de pensée et d'un *modus operandum* colonial.

Le fait que l'ivoirité semble être pensé dans un cadre restreint, et pour ainsi dire « coupé » de l'africanité, nous semble une critique théorique fondamentale. En effet, très peu de chercheurs africains pour ne pas dire aucun parmi ceux qui pourtant avaient réfléchi à de telles questions d'identité (tel Archie Mafeje encore vivant et actif à l'époque, ainsi que bien d'autres) ou de nationalisme, n'ont participé à cette réflexion sur l'ivoirité... Le projet d'Henri Konan Bédié et de la CURDIPHE est bien une pensée ethnocentrique adossée (accotée) aux sciences sociales pour y trouver justification et légitimité.

Nous vivons à l'ère du néocolonialisme qui prend le masque du développement comme hier le colonialisme prenait celui de la mission civilisatrice (Mbow 2011). Le début du XXe siècle avec ses révolutions et ses nationalismes, connaît une grande remise en cause du capitalisme par des mouvements anti-impérialistes potentiellement anticapitalistes (qui sont autant de vagues de remises en cause du capitalisme). Pour bon nombre d'Africains aujourd'hui, la globalisation/mondialisation signifie

l'eupéanisation progressive du monde et aussi processus par lequel les Occidentaux tirent leur prospérité. « Nous [Africains] devons souffrir pour qu'ils [Occidentaux] vivent bien ». Il y a une véritable prise de conscience de ce fait au sein des élites intellectuelles africaines, même si les attitudes face à cet état de chose divergent.

La pression du colonialisme a créé la résistance anticoloniale et se manifeste dans la culture *lato sensu*. Mais l'intérêt aujourd'hui (de nos jours) est de comprendre « comment, des générations plus tard, le conflit continue sous une forme appauvrie et par là même d'autant plus dangereuse, à cause d'un alignement irréflecti entre des intellectuels et des institutions politiques qui reproduisent le modèle d'une histoire impérialiste antérieur » (Said 2000 : 82). La rhétorique du blâme qui en résulte est d'autant plus puissante que l'idéologie impériale est bien ancrée dans l'inconscient ou l'imaginaire de bien des intellectuels ex-colonisés eux-mêmes. Mais « Il faut un temps considérable pour qu'une nouvelle formation culturelle apparaisse. Et les intellectuels, qui ont besoin de longues années de préparation, d'action et de tradition, sont nécessaires au succès de l'entreprise » (Said 2000 : 95). Et la conceptualisation de l'ivoirité, saisie dans temporalité de la stratégie politicienne n'a pu avoir le temps de maturation nécessaire à la nouvelle formation culturelle. Elle a plutôt produit une pensée aliénée peu vigilante face aux rapports de force. « Nous sommes aujourd'hui confrontés à l'amorce du déploiement d'une troisième vague de dévastation du monde par l'expansion impérialiste, encouragée par l'effondrement du système soviétique et par les régimes du nationalisme populiste du tiers-monde. Les objectifs du capital dominant sont toujours les mêmes – le contrôle des expansions des marchés, le pillage des ressources naturelles de la planète, la surexploitation des réserves de main d'œuvre de la périphérie – bien qu'ils opèrent dans les conditions nouvelles et par certains aspects fort différents de celles qui caractérisaient la phase précédente de l'impérialisme. Le discours idéologique destiné à rallier les opinions des peuples de la triade centrale a été rénové et se fonde désormais sur un 'devoir d'intervention' que légitimerait la défense de la 'démocratie', des 'droits des peuples', 'l'humanitaire'. Mais si l'instrumentalisation cynique de ce discours paraît évidente aux Asiatiques et aux Africains, tant les exemples de 'deux poids – deux mesures' sont

flagrants, l'opinion occidentale s'y est ralliée avec autant d'enthousiasme qu'elle s'y était aux discours des phases antérieures de l'impérialisme »⁷⁷.

La veille du troisième millénaire marquée par des « identifications sociales collectives, autres que celles définies par l'appartenance à la nation et la classe sociale. Régionalismes, affirmations linguistiques et culturelles, fiertés 'tribales' ou 'ethniques', dévouement à la communauté religieuse, attachement aux communautés locales, sont des formes multiples de cet éveil » (Amin 1994 : 5). Ces Etats nouvellement créés n'ont pas de véritable consistance. L'idéologie va donner « a posteriori [à la réalité 'nationale'] une dimension autonome [de l'Etat greffe et legs colonial] en lui attribuant une préexistence » (Amin 1994 : 31). Mais, l'indépendance de la Côte d'Ivoire (et d'autres pays du tiers monde) coïncide avec la crise de l'Etat nation en Occident (Amin 1994 : 34).

En définitive, l'ivoirité est une création/émanation de l'Afrique subalterne. L'ivoirité va prétendre (re)définir la citoyenneté ivoirienne (?). Or cette ivoirité est elle-même prisonnière d'un ethnisme/tribalisme hérité de la colonisation française et entretenu par l'Etat et le gouvernement postcoloniaux. L'ivoirité accélère un travail de production/construction d'une inimitié régionale déjà ancienne et en cristallise une autre : inimitié « nord/sud ». Le développement de l'ivoirité « politique » correspond au déploiement d'un nationalisme sur un modèle ancien/suranné. Ainsi, en tant que tel, elle consiste en un travail de colonisé qui n'arrive pas à s'affranchir des schémas intellectuels et mentaux de son ancien colonisateur. L'Ivoirité est donc un héritage intellectuel colonial, une pensée aliénée incapable de se défaire des schèmes et modèles de l'Occident impérialiste.

Quand bien même l'ivoirité nous semble être une imitation des mouvements nationalistes européens du XIX^e siècle, elle reste cependant une forme inédite de nationalisme caractéristique de la période actuelle d'accélération de la mondialisation économique. L'ivoirité traduit bien une certaine asthénie de l'Université ivoirienne non seulement en tant que champ (intellectuel) dominant les autres champs du savoir, mais aussi et surtout en tant qu'espace public scientifique⁷⁸. Marqué par la rareté des revues, l'absence de débat scientifique véritable, et hors de toute rhétorique, la réalité du débat

⁷⁷ Samir Amin, « Mondialisation et impérialisme », document non daté, http://www.socialismo-o-barbarie.org/imperialismo_s_xxi/amin_mondialisation_et_imperialisme.pdf

⁷⁸ Nous utilisons « champ » au sens de Bourdieu (1987) et « espace public » au sens d'Hannah Arendt (2001) plutôt que celui de Jürgen Habermas (1978, 1997)...

de l'ivoirité illustre la difficulté de la société ivoirienne à débattre d'elle-même avec elle-même. Comme la plupart des débats de fond (comme par exemple la question de la drummologie de Georges Niangoran Bouah) en Côte d'Ivoire, la question de l'ivoirité semble surtout médiatisée avant d'être examinée sérieusement. Or, la médiatisation pose un sérieux problème de temporalité : celle des journalistes et des médias plus rapide que celle de politiciens qui elle-même est plus rapide que celles des universitaires. Ces derniers ont besoin de plus temps pour examiner, analyser, débattre, discuter... que les politiciens qui eux-mêmes ont besoin de plus de temps que les journalistes (Wolton 1997).

La conceptualisation de l'ivoirité est marquée par l'emprise du champ politique sur les champs universitaire et médiatique ivoiriens. Son produit, qui ne pouvait que séduire les appétences de politiciens en mal d'idées novatrices, devient donc bel et bien un moyen et une ressource du pouvoir politique (au sens de Foucault 1976). Dans un contexte mondial où les Etats modernes sont confrontés à des crises et à des défis, les Etats africains doivent en outre affronter celui de leur modernisation sur fond de raréfaction de ressources.

Le mouvement de la mondialisation, « à la fois évident et imprévisible, concerne aussi bien l'économie que la science, la technologie et la politique ; il entraîne des formes nouvelles, inédites, de violence et de nationalisme, des convulsions religieuses et politiques sans précédent qui sanctionnent l'échec de l'entreprise coloniale comme première ébauche de la mondialisation » (Augé 2011 : 13). En 1989, la chute du mur de Berlin provoque une accélération de l'histoire qui concerne immédiatement la planète entière (Augé 2011 : 14). Ce changement d'échelle est d'importance capitale. Entre les visions « pessimiste » et « optimiste », visions souvent extrêmes, « entre ces deux visions extrêmes, il y a place pour une idéologie du présent caractéristique de ce qu'il est convenu d'appeler la société de consommation » (Augé 2011 : 14). Mais, rappelle E. Said,

« Nous vivons dans un monde qui n'est pas seulement fait de marchandises mais aussi de représentations, et les représentations – leur production, leur circulation, leur histoire et leur interprétation – sont la matière première de la culture. Ce problème est le grand centre d'intérêt de nombreuses théories récentes, mais elles le resituent rarement dans son contexte politique, qui est d'abord l'impérialisme. Elles préfèrent nous présenter, d'un côté, une sphère culturelle autonome librement ouverte à la recherche pure et à la spéculation rationnelle ; de l'autre, une sphère politique

sordide où s'affronteraient les intérêts concrets. Pour le professionnel des études culturelles (l'humaniste, le critique, le chercheur), seule compterait la première. Plus grave : on postule une étanchéité totale entre les deux – alors que non seulement elles sont liées mais qu'en définitive elles ne font qu'une.

Cette dichotomie fausse tout. Elle absout la culture de toute relation avec le pouvoir. Elle transforme les représentations en images apolitiques qu'il faut essayer de reconstruire à l'aide de grammaires de la communication. Elle pose un divorce total entre le passé et le présent. Or, loin d'être un choix neutre ou fortuit, la séparation des sphères est un acte de complicité : l'humaniste opte ainsi *pour* une lecture des textes systématiquement expurgée, appauvrie, travestie, et *contre* une analyse engagée qui se cristalliserait inévitablement autour de la lutte permanente sur l'existence même de l'empire » (Said 2000 : 104-105).

Félix Houphouët-Boigny voulait une bourgeoisie capable de prendre en main l'économie du pays. Cette bourgeoisie, si on peut estimer qu'elle a été créée, y est-elle parvenue ? En tous les cas, cette bourgeoisie aspire à devenir « normale » et se dote pour cela d'une culture, d'un arsenal idéologique en l'occurrence l'ivoirité. Aux commandes du pays, cette bourgeoisie a du mal à gérer la contradiction liée à la crise de l'accumulation à l'échelle locale articulée à celle à l'échelle capitaliste mondiale, bref une contradiction local/global, l'échelle locale et les pressions mondiales... Elle a aussi du mal à faire face à la crise de l'Etat. Pour Samir Amin cette crise de l'Etat résulte de la contradiction entre la trans-nationalisation du capital et le caractère exclusif (exclusiviste) du système politique des Etats-nations (Amin 1994 : 5). Face à ce phénomène de globalisation (ou de mondialisation), pourquoi la réaction des gens est-elle le repli sur l'ethnie ou la race ? « La crise de l'accumulation met un terme aux espoirs d'une croissance économique capable d'absorber sans trop de difficultés : l'expansion de l'emploi à ses différents niveaux, l'émigration des campagnes vers les villes, la demande d'ascension sociale. Les groupes dirigeants qui, jusqu'alors parvenaient à faire accepter leur pouvoir (et leur discours) parce qu'ils avaient quelque chose de concret à proposer en contrepartie, sont soudainement privés de moyens. Chaque groupe issu de cette débandade cherche alors à se refaire une légitimité, à reconquérir une base sociale d'appui. C'est alors que la carte 'nationale' (dite 'ethnique' ou même 'tribale' en Afrique) émerge dans la bataille comme carte possible à cette fin » (Amin 1994 : 70). Au plus fort de la crise économique et face au système mondial, la Côte d'Ivoire a recherché d'« illusoires consensus fondés sur la religion ou le chauvinisme ethnique » (Said 2000). Le

nationalisme – la réalité « nationale », – est fait(e) de mouvements « nouveaux » ou anciens mais renouvelés qui « constituent un aspect important de la crise de l'Etat, plus particulièrement de l'Etat nation, que la nation en question soit réelle ou prétendue » (Amin 1994 : 5).

Jusque là, avec la plupart des considérations proto-nationalistes, et tant que l'ivoirité était « culturelle », il semblait y avoir un accord implicite, une entente tacite, dans un contexte politique et culturel qui à l'échelle du continent, s'y prêtait fort bien. Les anciennes colonies françaises devenues indépendantes et confrontées à la problématique de la création de nouveaux Etats : d'abord création de l'Etat ensuite, création du citoyen en l'occurrence de l'Ivoirien. Comment ce concept s'est-il imprégné de xénophobie ? Comment la quête de la définition de l'identité culturelle nationale a-t-elle bifurqué vers la préférence nationale et la xénophobie ?

Félix Houphouët-Boigny et les pionniers de la jeune nation ivoirienne ont, semble-t-il, « oublié » de faire de la Côte d'Ivoire une nation ouvrière... Il manque encore à la Côte d'Ivoire une véritable force ouvrière. C'est aussi un des enjeux de l'ivoirité : « (...) il est clair que le souci idéologique de l'identité est intimement mêlé aux intérêts et objectifs de divers groupes (qui ne sont pas tous des minorités opprimées) : ils veulent imposer des priorités qui les servent » (Said 2000 : 29). L'ivoirité prend alors le sens de « préférence nationale » (« vers la fin on se préfère » clameront, excédés, les chanteurs *zouglou*), et même de préférence akan, la fameuse « akanisation » du pouvoir (Memel Fotê 1994, Dozon 2011, Onana 2011). La bifurcation de l'ivoirité se situe dans l'akanité. Afin, de répondre à ce qu'ils pensent être une tendance lourde du pays, ils vont développer ce nationalisme en développement, et en rechercher sa légitimation dans l'ethnie. L'ethnie « est presque toujours liée de façon non spécifiée à l'origine commune, aux ancêtres communs, dont dériveraient les caractéristiques communes des membres du groupe ethnique. La 'parenté' et les liens du 'sang' présentent des avantages évidents quand il s'agit de trouver des liens entre les membres d'un groupe et d'en exclure les étrangers, et ce sont donc là deux thèmes centraux du nationalisme ethnique » (Hobsbawm 1992 : 121-122).

Plus encore, la recherche d'une filiation lointaine avec l'Egypte ancienne achève d'en construire son caractère mythique. « L'affaire [de l'akanité voire de la baoulité] était en réalité encore plus ancienne, puisqu'elle remontait au milieu des années 40, à une période de l'histoire coloniale où se constituèrent les premiers syndicats et partis politiques, spécialement le PDCI, et où le monde baoulé, par ses divers représentants, prit une part importante,

largement à la mesure de son implication dans le développement de l'économie ivoirienne, notamment de son arboriculture marchande » (Dozon 2000 : 52). Se proclamer descendant de cette Egypte ancienne revenait à affirmer la supériorité culturelle et politique (une sorte d'« ivoirité supérieure ») du grand groupe akan sur les autres groupes. Mais ce faisant, l'ivoirité est la continuatrice de l'idéologie raciste coloniale (empreinte des idées de Gobineau et autres). Elle endosse les postulats raciste d'une hiérarchie entre les « races » africaines, postulats qui s'originent au moins à la conquête napoléonienne de l'Egypte. L'Akanisme clame une revendication d'une lignée ancienne remontant jusqu'à l'Egypte antique. C'est bien ce que l'on peut lire autant dans l'ouvrage d'Henri Konan Bédié que dans les articles plus érudits de Georges Niangoran Bouah ou de Jean-Marie Adiaffi.

La bifurcation ethnonationaliste a donc été fatale à une ivoirité bien plus caricaturale que l'africanité... Elle porte en elle les contradictions inhérentes à toute quête identitaire : apertures/clôture. Ce tribalisme (cet ethnisme) en tant que ressource du pouvoir se pare des atours de la démocratie (Sylla 2001 ; N'Da 1999). Dans le fonds, l'intellectualité autour de l'ivoirité était gauchie (dans sa conception, ses acteurs et ses débats) parce qu'« achetée » et inscrite dans des réseaux clientélistes et parce que partie intégrante de stratégies politiques en vue de conserver le pouvoir d'Etat... Cet ancrage dans l'autochtonie est certes un effet de la (sur)politisation de l'ivoirité mais la construction de l'identité « autochtone » celle-ci outrepassa les questions électorales (Yao Gnabéli 2008). « Finalement, le message portant sur l'intrusion d'Alassane Ouattara dans la vie politique intérieure ivoirienne est brouillé et l'intolérance s'empare peu à peu de la classe politique ivoirienne. Les pays occidentaux et les médias s'engouffrent dans la brèche et se mettent à critiquer radicalement 'l'ivoirité' » (Onana 2011 : 61).

L'ivoirité devient donc un bon filon pour les chicanes médiatiques. Le discours est repris par les intellectuels ivoiriens eux-mêmes et occulte le travail de l'impérialisme occidental. Certes, une autre piste est cependant envisageable. Tant que les dénonciations des productions artistiques et littéraires récriminaient les potentats locaux, et s'attaquaient aux mœurs des dirigeants sans affecter la base du système, la « pilule », pour ainsi dire, passait. Le contrôle et la mainmise du pouvoir sur les médias assuraient la présence forte du parti au pouvoir (Bahi 1998). Le discours politique de

l'ivoirité en reprenant la rhétorique de l'africanité donne une dimension combative trop forte et par là même quelque peu dérangeante⁷⁹.

Le cheminement de l'ivoirité, de la fierté africaine à la construction d'un nationalisme puis d'un ethnonationalisme qui devient messianique et potentiellement meurtrier, illustre bien les vicissitudes d'un Etat postcolonial en proie aux incertitudes sociales liées aux changements à l'échelle planétaire (Appadurai 2007 :18-19). De la période coloniale à la guerre civile récente, le « sentiment nationaliste » survit aux mutations sociales, s'exprime plus ouvertement dans le contexte de mondialisation et est largement distribué dans une société ivoirienne de micro nationalismes et subséquemment dans les protagonistes du champ politique. Là encore la chanson populaire n'avait-elle pas prévenu de ce qui risquait d'advenir ? La libéralisation de l'espace politique connaît donc paradoxalement une crispation/un repli identitaire (« tribal ») foncièrement basé sur la légitimité exclusive de l'autochtone. Il est clair que « des intérêts égoïstes et mesquins – le patriotisme, le chauvinisme, les haines ethniques, religieuses et raciales – ont les moyens de conduire à la destruction massive » (Said 2000 : 57). Cela aura conduit à la situation tragique depuis une décennie. Ce mouvement ne fera que s'accroître jusqu'à nos jours. Le sentiment « nationaliste », permanent et durable en Côte d'Ivoire fait –nous semble-t-il- partie des racines profondes de la crise ivoirienne (Akindès 2004) susceptibles de survivre aux tentatives de réconciliation et de conduire à des épisodes funestes. Léonard Kodjo (1995) remarquait fort à propos que « l'ivoirité est en mouvement ». En effet, l'ancrage profond de l'ivoirité apparaît donc plus nettement en même temps que ses contradictions. Il reste à comprendre davantage comment les acteurs tombent fatalement dans l'ivoirité ? – tombent dans l'ivoirité pourtant décriée dans ce que l'on peut appeler leur « camp » ? Comment la mouvance contre-ivoiritaire choit elle aussi dans l'objet de son aversion ? Comment plus largement les acteurs politiques versent-ils dans l'ivoirité ?

⁷⁹ Mais à vrai dire, l'ivoirité ne s'emballe-t-elle pas pour une raison indépendante de son « contenu » mais bien plus pour une question de combines françafricaines ? Pourquoi l'époque d'Houphouët-Boigny (bon sujet de le françafrique) est-elle toujours présentée comme étant exemplaire alors même qu'elle est celle de la gravidité (gestation) des problèmes actuels ?

C - Remarques conclusives

Les valeurs attribuées à l'ivoirité peuvent être applicables à n'importe quel mouvement politiquement correct et l'on perçoit difficilement ce qui fait la spécificité de ce concept... Mais comme nous le verrons plus loin, la quête de l'identité culturelle cache une lutte politique pour le contrôle du pouvoir d'Etat.

« Mais dans les pays du tiers monde aussi, le débat sur la pratique coloniale et l'idéologie impérialiste qui l'a soutenue est très vivant et varié » (Said 2000 : 55). Il faut rappeler que le parti unique, avec ses médias sous contrôle (cf. Koné 1998 ; Bahi 1998), a certainement inhibé l'expression et l'expansion de ce nationalisme. La période de multipartisme, au contraire, bon an mal an, connaît une presse plus libre ou plutôt une expression plus libre de l'opposition politique (Hobsbawm 1992 ; Anderson 1996 ; Ogbonda 1994 ; Bayart 1991...). Elle est propice à la prise en charge d'un nationalisme diffus à des fins électorales.

Mais les considérations électoralistes contaminent la question fondamentale de l'ivoirité et en font un appareil pour écarter un candidat, Alassane Ouattara en raison de sa « nationalité douteuse ». La nationalité ne faisait pas véritablement problème en Côte d'Ivoire jusqu'à l'instauration de la carte de séjour payante, bien des étrangers ne se préoccupaient pas de ce problème (soit parce qu'ils ne désiraient pas devenir ivoiriens, soit par ignorance, etc.). Le scandale ne semble pourtant pas être dans l'ivoirité même mais bien dans l'environnement de ce concept : son arrimage aux ambitions électoralistes, ses ambiguïtés, sous-entendus et arrière-pensées, ses petites phrases assassines émaillant les réflexions savantes, le tout renvoyant à la disqualification d'Alassane Ouattara et conduit à une identification communautaire et ethnique. Il faut alors se décider/résoudre à qualifier l'ivoirité d'idéologie raciste. « De ce fait, les considérations relatives aux conditions d'éligibilité à la présidence de la République, vont occulter la question nationale, essentielle pourtant, qui sous-tend toute la problématique du débat politique, élargi à la situation de l'étranger » (Kigbafory-Silué 2005 : 93).

En réalité, l'ivoirité et le problème d'identité en Côte d'Ivoire est le fruit d'un travail de construction auquel les acteurs politiques ont participé à des degrés divers. Voilà donc pourquoi, l'ivoirité, prise en charge par les héritiers de cette fraction activiste akan, désireuse de réformer l'houphouétisme, est rapidement perçue, au sein même du PDCI comme une entreprise

« akaniste ». C'est ainsi que la mouvance ivoiritaire dévie vers une sorte de mouvement nationalitaire, bifurque d'une ivoirité en tant que négritude ou une africanité à une réduction exclusiviste endossant l'imaginaire colonial afin de monopoliser/conservier le pouvoir d'Etat... et étendre son hégémonie, dérivant alors vers l'ethnonationalisme...

La politique en essayant d'apporter une solution aux problèmes cruciaux, tels que le foncier, l'emploi et l'immigration, récupère l'autochtonie et lui donne un tour singulier. « La revendication de l'autochtonie' est [donc] inscrite dans la réalité de la Côte d'Ivoire, qui est, avec l'Australie, le plus grand pays d'immigration du monde. L'ivoirité, c'est aussi le revers d'une politique d'accueil dictée par des impératifs économiques⁸⁰ » (Bayart 2004). Mais, il n'y a pas que Bédié et Gbagbo qui ont « géré l'idée nationale de façon criminelle », mais bien tous ceux qui jusqu'ici se succèdent à la tête du pays.

Face aux manifestations (ou au développement) d'un nationalisme, l'on est (donc) fondé à en rechercher les raisons et les responsabilités du côté de l'Etat. Or l'Etat, entité abstraite, s'incarne en Afrique dans le gouvernement et les notabilités au pouvoir (Cf. Mbembe 2000 ; Bayart 1989).

Comme il est aisé de le constater, ces leaders politiques, ainsi que bon nombre d'entrepreneurs ou de factions politiques, quels que soient les partis politiques auxquels ils appartiennent, ont de bonnes raisons d'adhérer tout ou partie soit à l'ivoirité, soit au nordisme. C'est cela qui explique la permanence de l'ivoirité dans le programme ou la gouvernance de tous les chefs d'Etat qui se sont succédés jusqu'ici. Bref, Houphouët-Boigny, Alassane Ouattara, et leurs successeurs ont tous contribué à la bifurcation raciste et à la caricature xénophobe de l'ivoirité et d'Alassane Ouattara. « Pour Bédié, Ado est un Burkinabé, pour Guéï il est de nationalité douteuse, pour Gbagbo il s'est prévalu d'une autre nationalité » (Gnahoua 2006 : 79). Pour les tenants de l'ivoirité, Alassane Ouattara « représente l'invasion étrangère » (Gnahoua 2006 : 79). Car la grande inquiétude – sourde et sournoise – depuis l'arrivée d'Alassane Ouattara sur la scène politique est l'islamisation ou l'afflux d'immigrés de confession musulmane en Côte d'Ivoire (Gnahoua 2006 : 88).

Ainsi, il apparaît nettement jusque là que l'ivoirité n'est pas une rupture fondamentale avec l'houphouétisme. L'ivoirité au contraire, parce qu'elle met au jour les *épistémès* de l'ivoirisation, en est l'expression de la logique de cette ivoirisation poussée à son paroxysme. L'ivoirité est pour ainsi dire le point

⁸⁰ Propos rapportés dans l'Express 15/11/2004.

d'achèvement d'un nationalisme indigène étouffé par trois décennies de colonialisme mais entretenu par trois décennies d'houphouétisme.

Ce qui s'appelle « ivoirité », et est médiatisé comme tel à un moment donné de l'histoire récente de la Côte d'Ivoire, est la récupération politique d'une lente construction identitaire à laquelle tous les acteurs politiques de premier plan ont participé. Pour Félix Houphouët-Boigny, Alassane Ouattara, Henri Konan Bédié, tout comme pour Laurent Gbagbo et ses camarades, il s'agissait d'adapter la Côte d'Ivoire aux impératifs du néolibéralisme triomphant : notamment le « marché » contre lequel lutter ou même résister semblait être vain. Ils ont tous à la fois tissé et exploité la fibre patriotique ; ils ont tous joué avec les ressorts patriotiques, voire nationalistes, dès lors que cela arrangeait leur mainmise et leur contrôle du pouvoir ; ils ont tous surfé sur les vagues d'un nationalisme diffus (sous toutes ses formes)...

Force est de reconnaître que face à la crise multiforme auxquels ils doivent faire face, tous ces dirigeants n'ont pas de projet, pas de solution viable et ne peuvent en avoir tant qu'ils restent dans le système françafricain... Les questions des intérêts stratégiques liées à l'impérialisme occidental sur fond d'ultralibéralisme sont volontiers occultées par le tintamarre des exégèses sur l'identité/ivoirité. Pourquoi l'ancien colonisateur français et ses partenaires européens détestent-ils tant le(s) nationalisme(s) ? Il faut certainement lire dans cette aversion les souvenir de périodes particulièrement douloureuses de leur histoire : mémoire du fascisme, du nazisme et de la shoah sont encore vives ; guerres de libérations des peuples d'Indochine et d'Algérie. Mais, en cette période postcoloniale, les nationalismes de leurs partenaires sont susceptibles de compromettre, voire de mettre fin à l'exploitation des richesses des territoires sous leur contrôle. Hier, la violence coloniale devenue aujourd'hui ex-colonisatrice provoquait rejet et crispation nationaliste. Aujourd'hui, la domination française (son immixtion - bien qu'elle s'en défende) suscite dénégation et convulsion nationaliste. Dans le fond, qu'est-ce que la question du foncier dérange ? L'accès à la terre non par les travailleurs migrants installés depuis des générations. Le mauvais exemple ivoirien dérange l'agrobusiness et peut donner de mauvaises idées à d'autres pays dont l'économie est basée sur l'agriculture. La dimension agraire de l'ivoirité explique peut-être la libido du pouvoir politique. La spéculation la plus grave, celle qui apauvrit les peuples du sud est celle sur la nourriture (Ziegler 2011, 2008)... A notre sens, plus que la tension « tradition/modernité », la véritable discorde se situe dans la

contradiction du modèle d'économie néolibérale du peu d'Etat et du tout marché autorégulé et cette intervention de l'Etat ivoirien qui consacre une clôture une fermeture et concrète une sérieuse contrariété pour les marchands.

L'hyper-médiatisation voire la surmédiatisation de l'ivoirité, plus tard la « surmédiatisation de la guerre ivoirienne » (Galy 2004: 14), a porté un éclairage éminemment discriminatoire sur les faits, et a singulièrement contrefait un conflit d'une très grande complexité. Les médias locaux, souvent « aux ordres », émanations, organes ou ex-croissances de partis politiques, journaux de combats, moyens de conquête et/ou de conservation du pouvoir, sont régulièrement mis en cause dans la crise ivoirienne actuelle. Leurs journalistes sont souvent perçus comme des propagandistes ou des opportunistes (Théroux-Bénoni 2009 : 155-160 ; Théroux-Bénoni & Bahi 2008 : 211 ; Frère 2005 : 5-7). Si l'on ajoute leurs fréquents irrespects de la déontologie du métier, les nombreux problèmes d'éthique de la profession, leur rapport même à la politique d'appartenance (Gnonzion 2008 ; Nyamnjoh 2005 ; Bahi 2004d), ils forment en effet des suspects idéaux et les regards se concentrent naturellement sur eux.

Mais ils ne sont pas les seuls à faire partie du problème. Les médias globaux, internationaux, jouent un rôle des plus décisifs dans l'orientation des opinions nationales et internationales, notamment sur la question de l'ivoirité. La recherche africaniste dominante a servi de caution aux médias dominants et a magnétisé l'opinion. Très impliqués, voire partisan, les critiques africanistes ont surtout jeté leur dévolu sur l'ivoirité. De ce fait la recherche africaniste a souvent occulté le phénomène dans sa globalité, notamment l'aspect « nordiste » qui pourtant relève de la même phénoménalité.

Quoique l'on en dise, améliorer ou changer la société par la démocratie suppose toujours la définition d'un peuple et d'une citoyenneté... Or, la démocratisation (accélérée ou hâtive) n'a pas échappé au piège classique de la définition du *demos*. Les formes de démocratie (Sen 2006) elles non plus n'y échappent pas. Le coup d'Etat en suspendant la Constitution, en promulguant une nouvelle Constitution, n'a pas réussi à régler la question de la citoyenneté, et, loin de sonner le glas de l'ivoirité, l'a plutôt renforcée.

L'ivoirité était en gestation dans l'« houpouétisme » où existait une « ivoirité tribale » relativement sournoise. « Cette première version [de l'ivoirité] hérite de l'houpouétisme la prédisposition naturelle des Akan à diriger les autres ; prédisposition qui tend socialement à être légitimée par près de quatre décennies d'expérience de pouvoir sous la houlette d'un akan,

Félix Houphouët-Boigny » (Akindès 2004 : 30-31). L'ivoirité tribale se donne « ainsi un fondement anthropologique au prix parfois de la manipulation de l'histoire du peuplement, en guise de mode de justification de la continuité de cette primauté akan » (Akindès 2004 : 31). L'ivoirité serait alors la continuité de l'« houpouétisme », la logique houpouétiste poussée à son maximum... L'« ivoirisation » des emplois dans certains secteurs de l'économie était une tentative de désamorcer cette bombe à retardement. Elle ne produit pas les effets escomptés. Elle parvient tout de même à faire disparaître ce qui est visible : le nombre de coopérants français est fortement réduit. Mais les problèmes de fonds demeurent et la pression démographique, sociale, économique et politique ont redynamisé cette notion d'ivoirité au sens de préférence nationale.

En définitive, la récupération politicienne de l'ivoirité, son inversion franchement ethnonationaliste répond à la charte du Nord, tout aussi ethnorégionaliste. Dans un mouvement schismogénétique la charte du Nord répond à un sentiment de mépris et d'exclusion due à une ivoirité souterraine mais agissante ; l'ivoirité répond à la charte du Nord en entrant dans la loi et en se traduisant par des abus et exactions concrètes ; la charte du Nord réapparaît alors et répond à l'ivoirité par des actions encore plus violentes, placées sous le sceau du patriotisme « nordiste » internationaliste et libérateur ; l'ivoirité trouve alors un terrain de prédilection dans le patriotisme « sudiste » cocardier mais aussi libérateur...

Tous réclament en définitive sinon l'autochtonie, du moins l'antériorité du peuplement, l'antériorité de la présence sur l'actuel territoire national (cf. Bayart & Geschiere 2001) qui est censée légitimer leur prétention à diriger le pays. Changer les choses revient finalement à prendre le pouvoir. Mais les conflits d'intérêt ne sont-ils pas déguisés en conflits ethniques (N'Da 1999 : 266-267) ? Les frustrations, les inégalités, les déséquilibres conduisant à la situation actuelle proviennent des effets conjugués des gouvernances précédentes, y compris celle du colonisateur. L'ivoirité n'est donc pas un nationalisme généreux. Développée comme manœuvre politicienne, la mouvance ivoiritaire, de par ses effets difficilement contrôlables, a plutôt viré en un mouvement nationalitaire et a provoqué des conséquences encore incalculables au sein de la société ivoirienne.

Aujourd'hui, la réconciliation de « longue date » d'Henri Konan Bédié et d'Alassane Ouattara sonne-t-elle le glas de l'ivoirité ? Il nous semble que l'ivoirité n'a pas disparu pour autant et qu'elle est maintenant devenue un esprit... Comment lutte-t-on contre un esprit ?

Certes, il existe un danger à voir de l'ivoirité partout, en des lieux (*topoïs*) où elle ne se trouve peut-être pas... Le tremblement du fessier caractéristique de la danse *Maponka* peut-il être versé au compte d'une ivoirité chorégraphique ? L'ivoirité ne serait-elle pas toujours en mouvement car, dans le fond, rien ne semble avoir changé ? Ou, *a contrario*, y a-t-il altération dans la conceptualisation d'une notion incapable de résister à la critique véritable ? Quel(s) effet(s) plus latents la notion d'ivoirité a-t-elle eu sur les jeunes les médias et la politique ? Quels effets le concept d'ivoirité a-t-il eu sur les jeunes, sur l'avenir même de la société ivoirienne ?

L'ivoirité, en bifurquant vers une autochtonie « Akan », stigmatise les autres groupes ethniques, puis bifurquant vers une autochtonie plutôt « sudiste », stigmatise les « Nordistes ». Il faut donc remarquer que les alliances se font et se défont. Concept batesonien de schismogénèse que nous reprenons dans ce travail... Les alliances stratégiques RHDP puis LMP, alliances à l'occidentale donc politiquement correctes, produisent ainsi deux mosaïques identitaires systématiquement opposables : nord/sud, étrangers/nationaux, musulman/chrétien, etc. mais dont l'opposition la plus efficiente s'avère être houpouëtistes/non houpouëtistes. Ces méga-identités prédatrices conduisent alors inéluctablement à une « différenciation complémentaire »... Elles investissent (comme on le verra plus loin) tous les secteurs de la vie politique, y compris les espaces de discussions de rue agoras, parlements, grins composant un véritable « secteur informel » de la politique ».

Deuxième partie

Efficienc e et efficacité symboliques du concept d'ivoirité

L'ivoirité, en dépit du débat gauchi qu'elle a suscité, a connu une médiatisation aux niveaux local et global, et une croissance de ses effets. Le contexte s'y prête. L'aube du troisième millénaire, est en effet une ère de bouleversements : la démocratisation du pays, la libéralisation de la presse, la croissance de la société civile, mais aussi la crise économique, la cherté de la vie, le chômage, la pauvreté grandissante, les pandémies telles que le Sida, la violence, et toutes les incertitudes et les inquiétudes liées aux mutations qu'entraîne l'intensification de la globalisation (Appadurai 2007 ; Nyamnjoh 2006).

La famille, jusqu'alors pilier de la société ivoirienne (lignage, clans), subvient difficilement aux besoins de ses membres. Elle se nucléarise et n'est donc plus une garantie de sécurité alimentaire, psychologique, économique, financière, sociale (Bahi 2004a, 2004b ; Tinel & Guichaoua 2002 : 457). Ainsi, dans cette crise de solidarité la famille est « placée en contradiction avec les nouvelles sources de solidarité communautaire, de sorte qu'apparaissent en germe des conflits de génération » (Tinel & Guichaoua 2002 : 459). Cette mutation remet en question la socialisation des jeunes générations.

Les jeunes, confrontés aux changements de leur environnement social (et plus largement aux changements mondiaux), sont à la recherche de nouveaux repères et de références identitaires. Ils se construisent des identités nouvelles valorisantes observables « au travers notamment du langage ou de l'habillement, renvoie à la recherche de nouvelles formes de reconnaissance sociale » (Tinel & Guichaoua 2002 : 458-459). Ils « se cherchent » comme ils le disent eux-mêmes. Mais « *chacun est venu à Abidjan en détail* » et ils ne sont pas dans cette ville pour « *regarder la lagune* ». L'individualisation s'installe et une débrouillardise face au chômage se développe (Bahi 2004a, 2004b ; Marie 1997b). Ces jeunes cherchent sinon à réussir – « à percer » - du moins une plus grande autonomie. Celle-ci est contrariée par un manque de moyens financiers qui leur permettraient de s'établir. Les emplois précaires leur permettent difficilement de s'émanciper du milieu familial. Ils se trouvent dans une situation éminemment liminale, une adolescence prolongée (Tinel & Guichaoua 2002 : 459).

L'essor des technologies d'information et de communication numérique a facilité l'accès à l'information, à des valeurs et produits et nouveaux, à la « société de la communication », notamment en milieu urbain. De la confrontation de différents modèles culturels ressort de l'inédit, sinon de la nouveauté, du moins des réponses inédites (Certeau 1993, Canclini 2010, Bhabha 2007). Mais si la « société de communication » semble virtuellement à leur portée, des produits demeurent inaccessibles en réalité. Ils restent le plus souvent à la marge de ce « village planétaire », en position de voyeurs, et cela est une source de frustrations (Tinel & Guichaoua 2002 : 457 ; Bahi 2006, 2004b).

La jeunesse urbaine de masse connaissant (très) peu voire pas (du tout) le village est un phénomène nouveau. Les références à l'ordre villageois et à ses coutumes ne semblent pas aussi prégnantes pour eux que pour les générations précédentes. Le village constitue à la fois un des lieux de l'imaginaire de la sorcellerie et un lieu d'identification mythique. Le doute, l'incertitude, la violence, le risque font partie de leur vie quotidienne et de leur imaginaire. La prise de risque fatal délibéré telle le *Bôro d'enjaillement*⁸¹ ou *la traversée du guerrier*⁸², jeu avec la mort, jeu de la mort, fait désormais partie du possible.

Mais les jeunes produisent aussi de nouvelles sociabilités (Bahi 2001, 2003 ; Tinel & Guichaoua 2002 : 457) tels les « titrologues » ou les agoras, parlements et *grins* (cf. infra). Dans la grande agglomération d'Abidjan, lieu de notre observation, la crise des anciens modes de régulations sociales est renforcée par la quasi-ubiquité des référents culturels occidentaux. « La confrontation de ces valeurs ostentatoires avec les normes traditionnelles engendre l'apparition d'une culture hybride caractéristique de la jeunesse ivoirienne, et peut-être même de façon spécifique des jeunes des villes les plus grandes (Abidjan, Korhogo, Bouaké...) » (Tinel & Guichaoua 2002 : 459).

⁸¹ Le jeu consiste à faire des acrobaties à la fenêtre ou mieux, debout sur le toit d'un bus en marche...

⁸² Il s'agit de traverser à pied une route à grande circulation les yeux bandés ou mieux, la prendre à contre-sens...

Les médias ivoiriens et l'ivoirité

Le terme « médias », pris ici comme contraction de médias de masse et synonyme de *mass media*, désigne les moyens techniques de communication, sur une échelle spatialement et géographiquement étendue, avec un public large et hétérogène. La presse écrite, la radiodiffusion sonore, la télévision hertzienne, en sont les exemples les plus patents. La notion recouvre aussi les institutions médiatiques, le champ social qu'elles définissent, et les contenus (produits) auxquels elles donnent naissance. Cette section du travail repose sur l'idée selon laquelle, dans l'essor de l'ivoirité, « Les images et les attitudes politiques [des individus] façonnées et manipulées par les médias ont été cruciales » (Said 2000 : 79). La question est alors est de saisir à quel(s) niveau(x) les effets de l'ivoirité sur et dans les médias ainsi définis se font-ils sentir ? En quoi les « mutations du champ journalistique » expliquent-elles, ou permettent-elles de comprendre les effets de l'ivoirité sur les jeunes les médias et le politique ? Ensuite comment se manifeste l'ivoirité en termes de « contenu » médiatiques ? Cette dernière préoccupation nous enjoint d'observer une certaine souplesse et ouverture de notre définition de « médias » et d'y insérer la musique populaire moderne en tant que parole chantée. L'ivoirité s'est alors manifestée dans les médias par « des appels à l'élan national » à travers campagnes médiatiques déclinant des messages tournant autour du slogan « consommons ivoirien » : spots radiophoniques et télévisuels, insertions dans la presse, affichage public vantant les produits alimentaires des différentes régions de la Côte d'Ivoire (nord, sud, est, ouest).

Nous examinons d'abord les médias en tant qu'institutions et leur rapport à l'ivoirité au regard du champ social qu'ils constituent et de leurs structures respectives. Nous étudions ensuite, au moyen de quelques exemples, les manifestations de l'ivoirité dans les contenus diffusés par la presse et la télévision ivoiriennes.

A. Les institutions médiatiques et l'ivoirité

Comment l'ivoirité s'insinue-t-elle puis s'invite-t-elle dans les rédactions et plus largement dans les institutions médiatiques ? Après une présentation de la nouvelle presse, et de la structuration du champ journalistique, le

chapitre examine comment l'ivoirité s'est insinuée puis invitée dans la production journalistique.

Un survol historique...

L'introduction et l'essor des *mass media* en Côte d'Ivoire interviennent dans le contexte scientifique du paradigme de la toute puissance des médias. Le contrôle des médias devait s'assurer du pouvoir et de sa pérennité. W. Hachten, face à ce contrôle et cette mainmise sur les mass media par les autorités gouvernementales africaines, n'avait pas hésité à les appeler les tambours bâillonnés⁸³ (Hachten 1967).

Le contrôle des médias, quelles que soient les stratégies déployées pour ce contrôle, assure la voie quasi exclusive d'une fabrique de l'imaginaire et de l'idéologie (Gramsci 1983, Hall 2007 : 116-117) et de la diffusion de ceux-ci. L'expression appareils idéologiques d'Etat (Althusser 1976 : 96-97) prend alors tout son sens. Ces appareils (ou instruments) idéologiques sont d'ailleurs l'objet de luttes incessantes pour leur contrôle... de puissants véhicules de mobilisation identitaire nationale...

Autorité et contrôle existent et s'exercent bel et bien, mais d'une manière subtile. En effet, le régime « paternaliste » ivoirien réalisait alors « une étrange combinaison d'autoritarisme et de libéralisme, d'autorité et de bienveillance, de fermeté et de modération » (Fauré & Médard 1982 : 61-62), démocratique *de jure* mais autoritaire *de facto* et centralisé. La vie des médias sera longtemps décidée dans cette double contrainte –entre la carotte et le bâton.

Les médias modernes tels que la radio et la presse écrite ont fait leur apparition en Côte d'Ivoire bien avant l'indépendance. Mais il faut dire que la presse, la radio et le cinéma sont fils de la colonisation tandis que la télévision est fille de l'indépendance, sa conquête véritable, celle dont elle a négocié l'introduction sur son territoire. La presse écrite des temps coloniaux relevait du secteur privé. Elle avait un très faible tirage (500 à 3000 exemplaires) à l'exception d'Abidjan-Matin, quotidien unique qui tirait entre 8 000 à 10 000 exemplaires)⁸⁴. Elle était utilisée pour diffuser l'information officielle mais servait aussi de support pour les réclames des commerçants européens. L'audiovisuel s'est introduit subrepticement sur le territoire ivoirien, comme des sortes d'amusements de « Blancs ». Son implantation ne semble pas due au fait de la volonté de l'Administration coloniale. La radio fait son entrée

⁸³ *Muffled drums*.

⁸⁴ Abidjan Matin appartenait à un français, M. Charles de Breteuil.

comme une radio « pirate », en tous les cas clandestine. Sa création proprement dite est faite à l'intention des « blancs-blancs » et des « blancs-noirs » pour parler comme A. Hampâté Ba [Amkoulel, Oui Mon commandant], c'est-à-dire pour la population européenne et les africains « évolués ». Elle a été véritablement « introduite à l'intention de la minorité résidente des colons puis élargie à la population africaine pour renforcer la domination culturelle » (Koné 1989a : 269). La radio se développera plus tard sur les bases de Radio-Abidjan, renforcées par une structuration de type Radiodiffusion-Télévision-Française. Jusqu'en 1962, elle est « un produit de la colonisation » explique H. Koné. Elle a été très rapidement la propriété de l'Etat colonial. Le cinéma s'est introduit comme un « truc » original et qui, avec ses « tourneurs », dès les années 1930, allait de villages en villages dérouler le grand pagne blanc et montrer des images venues d'ailleurs (Retord 1986 : 15). Le cinéma s'est rapidement marginalisé et est même resté embryonnaire. Sa vocation est devenue essentiellement commerciale. Ajouté à cela, l'option des cinéastes africains dans leur grande majorité a été testimoniale et éducatrice. Ils se sont définis comme des artistes au sens plein du terme. De plus, l'introduction de la télévision, dès 1963, a certainement freiné l'expansion du cinéma en Côte d'Ivoire (Retord 1986 : 18).

L'Administration coloniale a rapidement contrôlé ces instruments de communication en leur appliquant les lois qui étaient en vigueur en France. Les principes qui régissaient leur fonctionnement étaient définis par la puissance tutélaire. La loi du 29 juillet 1881 réglementait la vie des médias. Le cabinet du gouverneur avait en son sein un service d'information qui éditait des brochures destinées à la propagande générale du gouvernement à l'étranger. Bref, les médias des temps coloniaux étaient contrôlés par les pouvoirs publics. La lutte pour la justice sociale puis pour l'indépendance voit la naissance d'une presse engagée, une presse militante, une presse non professionnelle. En effet, le territoire, en tant que colonie française, a connu un régime pluraliste et la presse était liée à des causes politiques, corporatistes, sinon raciales. Le journalisme des africains, « journalisme de revendication et de combat », était confié à des militants à la plume alerte (Gbagbo 1982 : 71-72 ; Koné 1984 : 17-27 ; Ahipeaud 1992 : 35-36 ; Koné 1992, 1998 ; Tudesq 1998 : 80-81 ; Bahi 2004c).

A la veille de l'indépendance, le paysage médiatique de la Côte d'Ivoire autonome est embryonnaire. La télévision n'existe pas encore, elle a été introduite en Côte d'Ivoire quelques mois après l'indépendance : elle était surtout le fruit de la volonté de feu le Président F. Houphouët-Boigny, de

moderniser la Côte d'Ivoire en même temps que de lui donner une image de modernité et soutenir le pouvoir central en véritable appareil idéologique. Les médias modernes, introduits par le colonisateur, étaient réservés à une élite sachant lire et ayant accès à ces moyens d'information.

L'Etat ivoirien nouvellement indépendant hérite donc de ces médias et de la législation française qui les régit. Parti Unique en particulier, « la forme moderne de la dictature bourgeoise sans masque, sans fard, sans scrupule, cynique » (Fanon 1969 : 108)... Dès l'indépendance, la presse privée cohabite avec la presse militante du Parti au pouvoir (Koné 1989b : 377). La Presse se développera sur la base des journaux qui existaient pendant la colonisation.

La mission essentielle des médias était d'être des agents d'information et de développement... La mission de la télévision se résumait par le triptyque informer-éduquer-distraire hérité de la RTF qui lui a servi de matrice⁸⁵. Les pouvoirs attribués aux mass-médias, appareils idéologiques d'Etat (Gramsci, Althusser 1976), notamment à la télévision sont énormes. Les médias sont de puissants diffuseurs d'idéologies (au sens gramscien).

La nécessité de définir une politique de la communication apparaît en fait dès 1975 lors du VI^{ème} Congrès du PDCI⁸⁶. Il s'agit d'établir précisément les devoirs et les prérogatives des agents de l'information. Le lobby des journalistes devient important et la population se montre de plus en plus exigeante en matière d'information. C'est dire que pour les médias du Parti Unique, ce VI^{ème} Congrès est une étape importante. Il faut distinguer deux grands moments : avant 1975 c'est-à-dire la période du « dialogue à l'ivoirienne » et de 1975 à 1990 environ où le discours politique officiel veut faire admettre l'idée de « la démocratie dans un régime de parti unique ».

C'est avec l'effondrement du mur de Berlin que le vent du changement va entraîner la chute du parti unique. La Côte d'Ivoire subit le contrecoup de ce bouleversement fondamental. La pression intérieure des diverses revendications populaires devient de plus en plus forte. De plus, les politiques libérales des pays du nord, principaux bailleurs de fonds des pays africains, vont imposer des programmes d'ajustements structurels. La Conférence de La Baule va sonner le glas du parti unique par un avertissement sans équivoque : l'aide sera désormais liée à la démocratisation. C'est donc sous l'effet de la bourrasque libérale, pressé par les uns et

⁸⁵ Cf. l'ouvrage du Ministère de l'Information (1988) intitulé *1963-1988 La Télévision Ivoirienne, un quart de siècle...*

⁸⁶ Parti Démocratique de Côte d'Ivoire, au pouvoir depuis la proclamation de l'indépendance en 1960 jusqu'au coup d'Etat de décembre 1999.

contraint par l'autre que le Président F. Houphouët-Boigny (ré)instaure le multipartisme le 30 avril 1990 en appliquant l'article 7 de la Constitution ivoirienne. Ce changement profond qui transforme la situation des acteurs du champ politique, modifie la composition même de la société civile et bouleverse l'espace public. Le paysage médiatique s'est transformé avec le changement de système politique. Les partis d'opposition entendaient avoir accès aux médias d'Etat et le parti au pouvoir de son côté entendait tirer son épingle du jeu afin de ne pas être emporté par ces changements. La presse ivoirienne a connu une explosion des titres que l'on a rapidement appelée « printemps de la presse ». De nombreux organes de presse qui voient le jour appartiennent principalement à des partis politiques. Dans l'univers de l'audiovisuel, apparaissent des radios, commerciales, confessionnelles, et de proximité tandis que les « grands médias » que sont la radio et la télévision nationales, structures lourdes aux infrastructures vieillissantes souvent frappées d'obsolescence, restent encore un monopole dont l'Etat se désengage davantage. Avec la nouvelle situation, apparaît la nécessité d'adapter le cadre réglementaire.

Mais déjà les premiers signes du malaise social apparaissent. Ils étaient latents et s'exprimaient à travers les tracts qui circulaient à l'occasion de périodes de tensions politiques. Le pays tout entier est en plein apprentissage de la liberté d'expression tandis que la presse tente de se libérer tout en apprenant à être le « quatrième » pouvoir. Les « dérapages » se multiplient et donnent des journaux un portrait peu reluisant. Mais cette liberté des journalistes est plus une liberté vis-à-vis du gouvernement qu'une émancipation par rapport aux hommes politiques. Les questions relatives à l'éthique des médias se posent avec acuité depuis la réinstauration du multipartisme politique en Côte d'Ivoire. Elles sont ostensibles dans le rôle concret que joue la presse dans le champ politique.

L'ère du multipartisme est aussi celle de la libéralisation, de la déréglementation, de la concurrence et de la dévaluation du franc CFA, de la constitution de groupes de presse (Théroux-Bénoni 2009 ; Théroux-Bénoni & Bahi 2008 ; Nyamnjoh 2005 ; Frère 2005). Ces groupes se partagent un lectorat réduit dans un marché qui, semble-t-il, va en se dégradant⁸⁷.

⁸⁷ Depuis quelques années, la mode est à la location des journaux. On les loue à 25 ou 50 francs CFA, nous explique A. Kraidy avant de s'indigner : « on s'informe sans avoir à payer le prix (concedé par les rédactions) de l'information (...) on les lit en toute impunité », *Fraternité Matin*, 2 septembre 1997, p 9. Elle nous présente en fait une autre forme d'accès aux médias, notamment à la presse écrite, un autre comportement du consommateur lié à la baisse du pouvoir d'achat et qui illustre bien l'état de dégradation du marché.

Le champ journalistique ivoirien

Parler de champ journalistique repose sur l'idée selon laquelle l'univers des journalistes comme champ social, c'est-à-dire comme système de positions se définissant les uns par rapport aux autres, dont l'existence est « corrélative de l'existence d'enjeux et d'intérêts spécifiques » (Bourdieu 1987 : 124) et pour lesquels les acteurs⁸⁸ sont en lutte pour le contrôle des ressources du champ (Bourdieu 1980 : 113-114). P. Bourdieu précise : « L'intérêt est à la fois condition du fonctionnement d'un champ [...] en tant qu'il est 'ce qui fait courir les gens', ce qui les fait concourir, se concurrencer, lutter, et produit du fonctionnement du champ » (Bourdieu 1987 : 124-125). Le champ journalistique apparaît alors comme une des particularisations du champ de production culturelle et, comme tout champ, est un lieu de rapports de forces. Il n'est donc pas exagéré de parler de champ médiatique même pendant la période de parti unique. Les jeux et les enjeux, les propriétés essentielles d'un champ social étant vérifiées. La structuration du champ journalistique est très liée au contexte politique. Elle va changer. La situation politique nouvelle lui donne un tour singulier.

Avant 1975, la mission de l'information en Côte d'Ivoire est triple :

- un aspect politique dans lequel l'information doit aider à créer et consolider l'unité nationale. Les moyens de communication vont constituer la voix du Parti et du gouvernement, le support indispensable à leur action ;
- un aspect éducatif et culturel⁸⁹ par lequel les médias doivent permettre de transformer les mentalités et permettre le passage de la société traditionnelle atavique et « archaïque » à celle de la société moderne « évoluée » à l'occidentale. L'éducation globale des masses est un devoir en disséminant des éléments de connaissances (alphabétisation, vulgarisation technique, agricole, sanitaire, instruction civique, etc.) pour leur permettre de maîtriser leur environnement ;
- un aspect distractif auquel la population attache beaucoup d'intérêt. Il a une fonction cathartique indéniable. Ce rôle de divertissement prendra de

⁸⁸ Toutefois, notre utilisation du terme « acteurs », pouvant être « non seulement des personnes mais toute unité collective pour autant qu'elle se trouve munie d'un pouvoir d'action collective » (Boudon 1979 : 36), indique l'inscription de notre problématique dans une conception compréhensive de l'action et de son auteur (Boudon 2003 :26-27) soulignant ainsi la marge de liberté du sujet agissant.

⁸⁹ C'est par rapport à cet objectif éducatif et culturel que des programmes de télévision éducative et d'alphabétisation en direction du monde rural seront mis en place et prendront l'ampleur que l'on sait.

plus en plus d'importance, en particulier dans le développement des programmes audiovisuels.

Dans le même temps, le rôle du journaliste, ou plus généralement de l'homme des médias consiste à être un militant et agent de développement auprès de populations considérées comme immatures, voire arriérées. Le devoir des médias est donc de les éclairer au lieu de les perturber. « Il est demandé au journaliste ivoirien d'être plus éducatif qu'informatif, de fuir le sensationnel, le scandale et le superflu ». [Il = l'Etat, le pouvoir] Mais il est perçu [par les citoyens et l'opposition encore clandestine] comme un « un griot, un thuriféraire du régime » (Koné 1989b : 368). A côté de cette masse, l'élite, composée de cadres, intellectuels, étudiants et expatriés, a libre accès à une presse étrangère plus critique et plus onéreuse.

A partir de 1975, la politique de l'information s'infléchit afin d'éviter une désaffection des ivoiriens vis-à-vis des médias d'Etat au profit de la rumeur et des médias étrangers qui deviennent des médias de substitution. Les causes de cet abandon global sont diverses : manque d'intérêt des programmes et articles, pauvreté et platitude des informations, usage intensif du français, difficultés techniques de réception ; les publics ne se reconnaissent pas dans ces médias, *a fortiori* pour la presse écrite qui, elle, touchait surtout la frange la plus exigeante de la population. Pour les journalistes, de mieux en mieux formés et moulés dans l'idée de liberté d'expression dont bénéficient les confrères français, les conditions de travail sont de plus en plus insupportables : pas d'accès à l'information, des lignes directrices floues, de nombreuses pressions, d'incessants rappels à l'ordre, une autocensure quasi permanente, etc. Ils n'échappaient pas non plus au mépris du public... C'est qu'au niveau des autorités, une tendance « dure » et une tendance « souple » s'affrontent : les premiers veulent le statu quo⁹⁰ tandis que les seconds veulent tenter d'introduire plus de libéralisme dans la conception même de l'information⁹¹.

La presse *lato sensu* est alors un instrument de développement au service des populations et qui doit permettre de renforcer l'unité nationale. Les

⁹⁰ Fraternité Hebdo n°922 du 17 décembre 1976, dans lequel Philippe Yacé, Président de l'Assemblée Nationale et Secrétaire Général du PDCI disait : « Le journaliste est un militant qui s'adresse à des militants (...) Vous êtes des militants qui avez de fortes responsabilités et c'est par vous que les hommes de ce pays, que les hommes du monde entier peuvent approuver ce que nous faisons ici... » p 6-7.

⁹¹ *Plan quinquennal de développement économique, social et culturel*, 1976-1980, Abidjan, NEA, 1977.

médias restent surtout au service du parti au pouvoir. Les médias sont alors des caisses de résonance du Pouvoir et diffusent les mots d'ordre du Parti et du Père de la Nation. Une perte de crédibilité des organes d'Etat est alors inévitable. Elle s'accompagne d'une extraversion des publics qui se tournent alors vers les radios étrangères qui deviennent ainsi des supports de substitution.

Les premiers temps du multipartisme sont difficiles pour la nouvelle presse. La déréglementation impose aux nouveaux titres de trouver des sources de financement par leurs propres moyens, et notamment par la publicité. Mais la presse des partis d'opposition restera longtemps peu fréquentable pour les annonceurs. « Une sorte de suspicion a planté sur les journaux privés au début des années 1990, nous rappelle D. Bailly, de sorte que la publicité s'est faite très rare à nos débuts. Or il y a que c'est la publicité qui fait vivre un journal »⁹². Leur affiliation à des partis d'opposition n'était pas due au manque de maturité professionnelle (irrégularité de la périodicité, problèmes techniques...) et journalistique (non vérification des informations, injures voire délation...). Certes, cette suspicion est moins vivace qu'elle ne l'était au début : le réel problème est que l'audiovisuel se taille la plus belle part des recettes publicitaires, ne laissant à la Presse Ecrite (publique et privée) que la portion congrue. A. Dan Moussa faisait un recensement édifiant des journaux. Sur les 181 existants pendant « le printemps de la presse », seuls 22 d'entre eux ont survécu et vivaient alors (Dan Moussa 1996)⁹³. Avec la dévaluation du franc CFA, la loi du marché a imposé une régulation naturelle impitoyable. Le véritable problème est d'ordre financier. La situation a même empiré. Chez les patrons de la presse privée, « la loi sur le régime juridique de la presse est ressentie comme un obstacle pour limiter leur impact sur l'opinion » (Likoukouet 1996 : 57).

Certains d'entre ces titres se spécialisent dans le sport ou les faits divers, mais la presse quotidienne et hebdomadaire d'une manière générale fait ses choux gras dans les thèmes politiques. Et l'ivoirité pratique, éminemment politique, est souvent incluse, dissimulée ou même noyée dans des considérations d'ordre éthiques et surtout déontologiques.

Avec le multipartisme, et le désengagement de l'Etat, la notion de service public alors redéfinie dissimule toujours l'idéologie de l'Etat immanent qui

⁹² Fraternité Matin, 2 septembre 1997, Diégou Bailly était alors Directeur de publication du quotidien Le Jour et Président de l'Union Nationale des Journalistes (UNJCI).

⁹³ Alfred Dan Moussa, journaliste et membre de l'UNJCI, était alors Président de l'OLPED.

remplace celle de l'Etat transcendant. L'Etat contrôle étroitement la Radio et la Télévision qui lui semblent, de loin, les médias les plus puissants et les plus inquiétants du fait de leur impact sur toutes les couches de la population (force de l'image pour la télévision, pénétration et rapidité pour la radio). Bernard Ahua avertissait : « Encore une fois, c'est au pouvoir de définir clairement les règles du jeu à respecter pour instaurer le pluralisme dans l'audiovisuel. S'appuyer sur quelques maladrresses de l'opposition pour ne pas redéfinir la politique de l'audiovisuel est d'autant plus mal vécu par l'ensemble des ivoiriens (et pas seulement les militants de l'opposition) qu'une telle redéfinition, si elle prend pour point de départ la nouvelle donne politique, suppose des conséquences qui la dépassent largement »⁹⁴.

C'est dans un tel contexte qu'interviennent le décès et la succession d'Houphouët-Boigny. Les gouvernements qui se sont succédé ont tous refusé de fait le pluralisme audiovisuel. La reconstruction de la Côte d'Ivoire suite au conflit légal est un alibi parfait pour refuser la libéralisation des médias audiovisuel voire même les monopoliser.

La notion de service public recèle encore et toujours une certaine marge de flou. Mais elle implique tout de même une équité du point de vue du droit à l'expression, à l'information, à la communication. Aucune catégorie ne doit être exclue par des mesures discriminatoires. Or, force est de constater qu'aujourd'hui, l'opposition n'a pas véritablement accès à l'audiovisuel. On peut comprendre alors pourquoi face à cette confiscation, les partis d'opposition soient obligés de provoquer l'événement... pour se faire voir et se faire entendre.

L'Etat, en effet, a encore un pouvoir de pression important (le plus important) sur les organismes de gestion de ces médias nationaux. Une réglementation plus stricte aux médias (en remplacement de la loi française de 1881) par la loi de 1991, ainsi que d'autres dispositions légales lui garantissent un contrôle des médias : Mise en place des structures autonomes (institutions sont des organes de contrôle et de régulation, des « polices », des « gardiens de l'ordre ») auxquelles participent diverses composantes de la société civile CNCA et CNP dès 1993. Le Conseil National de la Commission Audiovisuelle (CNCA) doit veiller au respect des principes définis dans la loi de 1991 (Art 3 et 6). C'est à dire, veiller à ce que le Service Public national de la Radiodiffusion et de télévision serve l'intérêt général.

⁹⁴ Fraternité Matin, 26 octobre 1993, p 5.

Une participation symbolique à la mise en place d'un journalisme « professionnel » et « responsable » : avec l'aide des institutions étrangères, des organisations internationales⁹⁵ et sous le regard bienfaisant (le soutien moral) des autorités politiques, s'installent l'Union Nationale des journalistes de Côte d'Ivoire (UNJCI), et une de ses émanations, l'Observatoire de la liberté de Presse de l'Ethique et de la Déontologie (OLPED)⁹⁶.

Afin de respecter la libre entreprise, l'Etat amorce l'ouverture du paysage médiatique aux entreprises privées étrangères (qui présentent des garanties financières) qui occupent le terrain et les ondes, se présentent comme la référence de l'excellence et tendent à éclipser les médias locaux. L'Etat garde donc la maîtrise des médias par des moyens juridiques et par les mécanismes économiques de la loi du marché tout en se préparant, à l'image des pays occidentalisés, et notamment de la France, à devenir un « client » des médias mais un client privilégié. L'Etat contrôle ainsi l'espace public médiatique. La Presse Ecrite (dont on sait le lectorat restreint) demeure la seule véritable voie d'expression de l'opposition politique, le seul forum où l'on parle des affaires de la Cité.

Or, en Afrique de l'Ouest, en Côte d'Ivoire, Etat – gouvernement sont largement confondus. Les habitudes du parti unique sont encore vivaces... La tentation du narcotique et de la désinformation est encore fortement ancrée dans la culture managériale des dirigeants.

Le champ journalistique ivoirien transformé par l'arrivée (massive) de nouveaux entrants dans la profession voit ses rapports de force internes changés. Le changement de système politique exerce de nouvelles contraintes sur lui mais transforme-t-il vraiment les rapports entre politiciens et journalistes ? Les logiques d'action des journalistes semblent pourtant être constantes. Quelles sont donc les raisons de la résistance aux principes éthiques ?

Le champ journalistique eu égard à la nature même du travail et des enjeux est d'une grande hétéronomie. Des gens se sont lancés à l'aventure,

⁹⁵ La Fondation allemande Friedrich Ebert, l'Agence Canadienne pour le Développement Internationale, l'Union Européenne et la Mission Française de Coopération.

⁹⁶ L'OLPED est une institution effectivement consultée par les pouvoirs publics notamment en ce qui concerne l'attribution et le renouvellement des cartes de journalistes. L'Observatoire manque de moyens pour assurer efficacement son financement et de manière durable. Ses membres ne sont pas véritablement des permanents mais ont une activité principale autre. Au delà des communiqués, se pose un problème de force d'action véritable. Une « culture démocratique » fait défaut en Côte d'Ivoire : les comportements des journalistes ne sont pas toujours critiqués par les journalistes eux-mêmes et par la population.

ignorant le marché et manquant de personnel qualifié. Certains rédacteurs de tracts, des enseignants, des étudiants, ou des cadres qui savaient utiliser le français, imprégnés de leur esprit partisan, se sont mis à écrire pour ces journaux, et sont donc devenus des rédacteurs tout court. Ils formèrent une héroïque presse de combat. Tout le monde est spécialiste de tout, et dans cette « politomanie » ambiante, tout le monde est spécialiste de politique. Mais le métier, pour certains journalistes, était un pis-aller et en tous cas pas toujours une vocation. Certes, une telle vision s'est modifiée et la profession accueille des personnes diplômées des universités et grandes écoles qui ne peuvent s'insérer dans le marché de l'emploi et qui, faute de mieux, écrivent dans des journaux en attendant une situation meilleure. Mais là encore, le champ a une propriété structurante. Pourtant, les médias continuent à être considérés comme des lanternes à même d'éclairer la cité. Pour des jeunes (élèves ou étudiants), le journalisme est un métier attirant. Comprendre pourquoi le problème des manquements à l'éthique et à la déontologie perdure suppose également de s'intéresser à l'insertion (ou de la socialisation secondaire) professionnelle des jeunes diplômés dans le champ journalistique. Envisagée comme une socialisation secondaire (Berger & Luckmann 2002) l'examen du vécu des premiers pas de jeunes (selon leurs témoignages) dans l'univers professionnels des rédactions permet de comprendre que de nouveaux entrants peuvent en arriver à poser des actes en contradiction avec les principes éthiques et déontologiques qui leur ont été enseignés dans les institutions faisant office d'écoles de journalisme. Ainsi, contraints par la logique du champ, ils peuvent être témoins vicariaux ou directs, ou même participer à certaines pratiques : déformation des faits, calomnie, incitation à la xénophobie, incitation à la révolte et à la violence, comportements prébendiers entraînant souvent une forte dépendance vis-à-vis des entrepreneurs politiques, etc. Il est alors aisé de comprendre alors comment la structure d'accueil structure la pratique, informe les logiques d'actions de jeunes entrants dans le champ et pose les conditions d'une reproduction et de la permanence des pratiques journalistiques actuelles en Côte d'Ivoire.

La profession en outre, est dans une situation de précarité indéniable. Non seulement elle manque de ressources, mais en plus l'environnement économique est des plus défavorable. En effet, il faut dire qu'avec la dévaluation du franc CFA survenue en 1994, la pauvreté a globalement augmenté et la presse nouvelle déchant vite. Les conditions de travail des journalistes sont très difficiles. Beaucoup de ces journaux ne supportent pas le contrecoup de la dévaluation. Les patrons de presse et les associations de

journalistes tirent la sonnette d'alarme. Les rémunérations des journalistes sont en deçà de ce qu'elles devraient être, eu égard au niveau de scolarisation et au statut qui est le leur. Les journalistes ivoiriens vivent dans des conditions de précarité qui contrastent avec celles de ceux qui ont les mêmes niveaux d'études qu'eux. Au reste, l'emploi est lui même précaire. En d'autres termes, la pauvreté – qui a toujours bon dos – explique l'attitude des journalistes vis-à-vis de l'éthique et leurs pratiques répréhensibles. Les problèmes financiers qu'ils connaissent rendraient ces journalistes potentiellement corruptibles. Les organes de presse écrite sont souvent « proches », sinon dépendants des partis politiques.

« Le caractère partisan de la nouvelle presse rend, non seulement compte de la bipolarisation forcenée de la vie politique ivoirienne mais aussi du fait que la masse des journaux de la première génération, créés immédiatement après les hebdomadaires *Téré* (organe du PIT⁹⁷) et le *Nouvel Horizon* (proche du FPI⁹⁸), ont surgi des cendres de la presse informelle clandestine qui a totalement disparu après le 3 septembre 1990 (date de parution du premier numéro du *Nouvel Horizon*). Conséquence : la rédaction des nouveaux journaux a été constitué davantage par les 'anciens rédacteurs de tracts' que par des journalistes professionnels » (Diégou 1995 : 180).

Les anciens rédacteurs de tracts du parti unique sont devenus des rédacteurs d'articles si ce n'est des rédacteurs en chef. Le champ journalistique (Bourdieu 2000 : 38) s'est trouvé confronté avec plus d'acuité plus qu'auparavant à des questions d'éthique et de déontologie. « La nouvelle presse ivoirienne, née dans le prolongement de la presse informelle et clandestine –et pour certains organes, dans le giron des parti politiques- a bien pris le relais. A part quelques dérapages dus essentiellement à son immaturité, la nouvelle presse a conquis ses titres de noblesse dans la lutte pour la consolidation du multipartisme, pour l'émergence des conditions d'un état de droit et pour la moralisation de la vie politique en Côte d'Ivoire » (Diégou 1995 : 227).

P. N'Da a bien vu que les médias font partie des agences d'historicité et que leurs actions s'inscrivent dans une dynamique du changement des structures sociales et des institutions politiques. En fait, les journalistes se sont engagés soit du côté du pouvoir pour le défendre et le justifier, soit du côté de l'opposition pour combattre et condamner le pouvoir. Les divers

⁹⁷ PIT : Parti Ivoirien des Travailleurs, de Francis Wodié (c'est nous qui précisons).

⁹⁸ FPI : Front Populaire Ivoirien, de Laurent Gbagbo (c'est nous qui précisons).

événements qui ont marqué la décennie⁹⁹ ont permis d'assister à l'ardeur militante des journalistes : « on ne savait plus qui des hommes de la presse du pouvoir ou de l'opposition faisaient de la contre-information avec zèle. Un fait : la guerre de l'information et de l'intoxication fit rage et fut féroce » (N'Da 1999 : 195).

Avec le multipartisme la Presse (le champ journalistique) reproduit les clivages politiques (du champ politique), et les tendances de la société. En ce contexte politique spécifique de la veille des échéances électorales, il importe d'esquisser à grands traits un tableau (panorama) de la presse ivoirienne. Pour un certain nombre de raisons que nous avons expliquées ailleurs (cf. Thérout-Bénoni & Bahi 2008), nous tenons surtout compte de la couverture de l'actualité nationale par la presse quotidienne ivoirienne d'information et d'opinion. Nous conservons toutefois la latitude d'y inclure tout autre élément médiatique (Radiodiffusion télévision ivoirienne, ou autre) susceptible d'illustrer et d'éclairer nos propos.

Le partage du pouvoir (*power sharing*) consacré par tous les accords de paix, rend objectivement inopérante l'idée de « parti au pouvoir ». Les sept entités face au président et à son parti se regroupent en G7 devenu Rassemblement des houpouétistes pour la paix (RHDP¹⁰⁰). La campagne électorale de 2010 poussera le « camp présidentiel » à symétriser l'échange par la formule La majorité présidentielle (LMP).

Jusqu'à la veille de la crise postélectorale, soit en décembre 2010, les quotidiens d'information générale et d'opinion occupant le « paysage » de la presse ivoirienne pouvaient être ventilés sur trois catégories¹⁰¹ : les journaux « bleus », les journaux du RHDP, et les « équilibristes ».

Il nous apparaît incontestable des journaux dits « indépendants » existent. Mais ce terme hautement problématique renvoie selon les interlocuteurs et

⁹⁹ Les événements du 18 février 1992, la saga de la nationalité d'A. Ouattara ou la guerre de succession de F. Houphouët-Boigny pour ne prendre que ces exemples.

¹⁰⁰ Le Rassemblement des Houphouétistes pour la Paix et la Démocratie regroupe : le Rassemblement Des Républicains (RDR), le Parti Démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI), l'Union pour la Démocratie et la Paix en Côte d'Ivoire (UDPCI), et le Mouvement des Forces de l'Avenir (MFA), des Forces Nouvelles (FN). I qui elles même coalisent des ex mouvements-rebelles à savoir le Mouvement Patriotique de Côte d'Ivoire (MPCI), le Mouvement pour la Justice et la Paix (MJP) et le Mouvement Populaire Ivoirien du Grand Ouest (MPIGO). Les différents courants qui traversent ce bloc – i.e. les « rénovateurs » du PDCI et les tendances « pro-IB » ou « pro-Soro » chez les Forces Nouvelles – entraînent occasionnellement des variations des lignes éditoriales de ces journaux.

¹⁰¹ Cette conceptualisation est le fruit d'un travail d'équipe. Nous remercions Lori-Anne Thérout Bénoni pour sa perspicacité (cf. Thérout-Bénoni & Bahi 2008).

les institutions à l'indépendance de la corporative, administrative, financière ou politique. Sur ces deux derniers points, notons d'abord que le mot financement doit être compris *lato sensu* comme « apport matériel ou symbolique, qu'il s'agisse de soutien financier, d'accès privilégié à des sources d'information ou de l'aura qu'une figure charismatique donnera au journal qui s'en réclame » (Théroux-Bénoni & Bahi 2008). Les champs économique et politique nous semblent étroitement liés notamment dans la sphère du pouvoir. Il est alors plausible qu'un changement de configuration politique entraîne logiquement un changement des dispositions, positions et coalitions à l'intérieur du champ journalistique. Celles-ci affecteront d'éventuelles tentatives de classification des tendances de la presse.

D'abord, les journaux (généralement) « bleus », couleur du Front populaire ivoirien (FPI), parti dont ils sont proches, pro-Blé Goudé – leader des « Jeunes patriotes », défense de la légalité constitutionnelle, des institutions républicaines, de l'ordre républicain. Ils dénoncent les pratiques et complots de la Françafrique et soutiennent la cause patriotique incarnée par la galaxie patriotique. Ensuite, les journaux RHDP, péjorativement appelés « pro-rebelles » regroupent globalement des titres pro-RDR, pro-PDCI, pro-IB, pro-Soro ou plus simplement anti-FPI ou même anti-Gbagbo. « Pour ces journaux, le combat n'a pas lieu sur le front de l'émancipation postcoloniale mais sur celui de la dignité humaine et du droit à la citoyenneté qui passe par une redéfinition des contours de la nation, des modes d'accès à la nationalité et des prérogatives des citoyens » (Théroux-Bénoni & Bahi 2008 :). Enfin, entre les deux précédentes tendances, les « équilibristes », se disant « indépendants » ou « neutres et objectifs », parvenant difficilement cependant à se maintenir sur le fil. Ils sont régulièrement suspectés d'être opportunistes, quand ils ne sont pas accusés par les bleus ou les RHDP de faire le jeu de l'ennemi. Les liens avec le champ politique et les sphères du pouvoir d'État restent opaques. Entre eux-mêmes, les journalistes déclarent que « certains titres auraient touché des subventions directement des dirigeants ou des barons des partis d'opposition ». Les « équilibristes » sont couramment accusés de « suivre le mouvement » c'est-à-dire d'aller dans le sens des idées de ceux qui détiennent les financements. (Théroux-Bénoni & Bahi 2008). Il reste que tous ont des rapports troubles avec les arcanes politico-financiers :

« On dit des journaux bleus qu'ils seraient financés directement ou indirectement par de hauts cadres du FPI, par ses bénéficiaires ou encore par des cadres de la filière café-cacao. Alors que certains titres auraient été

suscités par le leader des « jeunes patriotes », Blé Goudé, d'autres seraient dirigés par les « femmes » du président ou le président de l'Assemblée Nationale. Mi-légendes urbaines, mi-faits confirmés, il n'en demeure pas moins que ces journaux soutiennent, de près ou de loin la cause dite « patriotique¹⁰² ». Si des gestionnaires de journaux ne nient pas recevoir de l'aide du FPI en période de vache maigre, d'autres affirment que leur quotidien fonctionne sur fonds propres et que s'ils supportent le pouvoir en place, c'est par conviction idéologique, et non par collusion économico-idéologique. » (Théroux-Bénoni & Bahi 2008).

La place de l'ivoirité dans ces institutions

Lorsque le nationalisme culturel vire au nationalisme ethnique, en ce milieu des années 1990, le champ journalistique est divisé sur la question de l'ivoirité qui devient un enjeu partisan : certains attaquent le pouvoir ; d'autres prennent la défense du pouvoir et se font promoteurs de l'ivoirité ; cela explique aussi les voltes-faces de certains journalistes et non des moindres.

Avec l'instauration du multipartisme, le rôle de la presse a été fortement éprouvé. Les dirigeants politiques s'instruisent du nouveau système dans le but (politicien) de contrôler cette nouvelle presse et en tirer avantage (Bahi 1998 : 41). Pendant ce temps, la nouvelle presse, tout en faisant l'apprentissage de la « liberté », affirme davantage son double rôle de témoin et d'acteur de la vie politique de la nation.

En effet, avec la liberté nouvelle, les langues se délient et les plumes se déchaînent. Ce qui naguère était caché est aujourd'hui dévoilé par la presse. La démocratie a même changé les hommes politiques qui sont devenus plus prudents dans leurs déclarations. Les propos des médias ne s'attardent plus sur les simples mœurs des individus, comme on pouvait le remarquer pendant la décennie précédente (Bahi 1999 : 25-26), mais insisteront sur les affaires et sur les scandales. La presse plurielle découvre avec délectation les passions et les esclandres et non plus seulement les révélations sur des barons du régime lâchés en pâture aux vindictes de la presse qui n'étaient, somme toute, que du menu fretin. La presse ivoirienne fait alors beaucoup parler

¹⁰² Alors que les mouvements rebelles qui réveillèrent brutalement la Côte d'Ivoire le 19 septembre 2002 brandissaient l'étendard patriotique, c'est finalement les partisans zélés de la légalité constitutionnelle et du gouvernement loyaliste qui monopolisent ce qualificatif au point d'en faire oublier son introduction dans l'espace public...

d'elle parce qu'elle s'illustre dans des manquements et « dérapages » récurrents. Bien entendu, d'autres observateurs des médias et de la vie politique ivoirienne, souvent érudits, ont relevé les « dérapages » au cours de la période de l'instauration du multipartisme (Diégou 1995 : 227). Ces « dérapages », versés au compte d'un manque de maturité, d'un manque de professionnalisme et à des conditions de travail et de rémunération insuffisantes (Koné 1998 : 50), semblent *ipso facto* minorés et les questions d'éthique paraissent même éludées. Lorsqu'elle est abordée, l'éthique des médias semble finalement se résumer à la responsabilité individuelle des journalistes sur laquelle nous reviendrons plus loin.

Il faut remarquer que la presse « audiovisuelle » d'Etat, si elle concernée par ces débats, semble moins touchée par ce fléau, du moins en comparaison de la presse écrite. La liberté d'expression nouvelle s'accompagne d'abus, de dérives allant de la déformation des faits en passant par la diffamation et les injures. Le contenu de la presse présente un visage méconnu jusque là. Il faut dire que les premières années du multipartisme politique (1990-1995) sont marquées par des dérives graves. La presse, comme toutes les composantes du corps social, fait l'apprentissage de cette liberté. Les nouveaux venus dans le monde de la presse écrite n'hésitent pas à descendre dans les poubelles. La presse écrite en particulier, et dans la mesure où elle est *de facto* plus libre que l'audiovisuel, prend la mesure de son « pouvoir » de destruction et va donc être confrontée à des questions relativement nouvelles pour elle : des questions d'éthique et de déontologie. Elle entretient des relations ambivalentes avec un lectorat profondément divisé. Elle reflète ces divisions en même temps qu'elle exacerbe les tensions latentes. Elle est au cœur des tensions et conflits politiques. Elle a donc sa part de responsabilité dans la situation actuelle. Mais il y a également les conditions dans lesquelles elle doit exercer.

Ces manquements à l'éthique et à la déontologie de la profession observés dans la presse écrite ivoirienne ont eu, certes, depuis une décennie, des tentatives d'explications si ce n'est de justification. Sa jeunesse expliquait sa fougue et son dynamisme, son immaturité justifiait son irresponsabilité. En effet, c'est parce qu'elle est récente, peu professionnelle et encore passionnés que de tels dérapages sont possibles. Le temps aidant, cette nouvelle presse devait accumuler des expériences et cumuler une formation sur le tas (pour ainsi dire) jouer le rôle de surveillance que l'on attendait d'elle. En effet, avec le passage du monopartisme au multipartisme, le système politique tout entier

mais également les habitudes, les pratiques, les valeurs ont été remises en question.

Le filtre de la lecture partisane, ethnique ou régionaliste, semble être omniprésent, comme s'il était impossible de servir l'intérêt public (Nyamnjoh 2005, 2000). Cet irrespect de l'éthique et de la déontologie journalistique s'expliquerait encore par le manque de professionnalisme de la presse tant au niveau structurel qu'au niveau individuel : tous les observateurs de la presse émettent le vœu de voir les hommes des médias travailler avec plus de professionnalisme pour corriger cette « presse peu crédible par manque de professionnalisme, d'éthique, de déontologie et de patriotisme ».

Les organes de presse écrite, « proches » des partis politiques, seraient véritablement ceux qui commettent le plus de manquements aux critères éthiques et déontologiques et qui enregistrent le plus grand nombre d'interpellations. Les « injures » tiennent une place de choix dans ces manquements suivies du « non respect de l'esprit de confraternité », des « incitations au tribalisme, au racisme et la xénophobie » et enfin des « incitations à la révolte et à la violence ».

Depuis plus d'une décennie, et même depuis la mise en place des organes de régulation et d'autorégulation, ces fautes sont énormes et récurrentes. Le danger d'implosion est donc bien réel et il est impératif de comprendre pourquoi les journalistes ne respectent pas le code de déontologie de leur métier et encore moins l'éthique sociale. Mais cette héroïque presse de combat n'a pas duré longtemps à la vérité. Pour une bonne partie de la presse nouvelle, le respect des faits, leur véracité et leur exactitude sont loin d'être établies. Trop souvent encore, les précautions de réserves ne sont pas prises. La presse se montre souvent friande de racontars devient même « rumorigène ». C'est bien ce que l'homme ordinaire reproche aux journalistes (Bahi 2001 : 32-33). Là aussi, en l'espèce, la « qualité » des articles et reportages est globalement inquiétante. Tout se passe comme si les journalistes, enivrés par l'élan partisan, conscients de l'arme qu'ils détiennent, débridés par le sentiment de pouvoir s'exprimer librement expriment surtout leurs propres opinions et n'accordent qu'une attention limitée à la véracité des faits rapportés. Les journaux ivoiriens présentent le visage d'une presse qui s'installe dans la polémique, dans l'invective, et qui s'écarte d'un journalisme équilibré et objectif. Cette presse en devient même vénale, ordurière et vile, n'hésitant pas à attaquer les uns et les autres par les moyens

les plus sordides¹⁰³. En cette période d'apprentissage de la liberté de la presse, la situation s'aggrave à l'approche des échéances électorales et le débat peut facilement descendre dans les niveaux orduriers. Un exemple typique : Alassane Dramane Ouattara ancien Premier ministre, est couramment dénigré et désigné du sobriquet du « mossi » ou de « Mossi Dramane » par une certaine presse (que je me refuse à nommer ici), subsumant ainsi la « non ivoirité » de l'homme, renvoyant à l'illégitimité de ses prétentions politiques et donc à son aliénation de la vie politique et entretenant ainsi (avec d'autres journaux) un certain nationalisme ethnique qui flirte dangereusement avec la xénophobie. La « presse poubelle » est donc au cœur de ce mal des médias ivoiriens, qui au mépris des règles et des valeurs morales du journalisme, produit une sorte d'effet d'entraînement auquel même les journaux les plus anciens, plus professionnels et plus compétents n'ont pas toujours pu résister.

En définitive, ce qui se profile dans toutes ces analyses, c'est une certaine idée que la jeunesse de la presse plurielle, incluant son amateurisme et son caractère partisan, est une étape passagère, un mauvais moment à passer. Cette presse candide et finalement sympathique, devait grandir, mûrir et se bonifier pour renforcer véritablement le socle de la démocratie. Dans cette optique les manquements à l'éthique étaient considérés comme des « dérapages » imputables à une crise de jeunesse dans un contexte social, économique et politique difficile, qui devait à la longue s'estomper dès lors que la presse gagnerait en maturité.

L'explication courante des causes de cet état de chose de la presse plurielle, pose en même temps les conditions de justification et d'acceptabilité de cette situation tout en occultant les logiques des acteurs engagés dans cette situation globale. Elle sert d'alibi... Le mot « éthique » n'a certainement jamais été autant prononcé en Côte d'Ivoire que depuis le retour au multipartisme. Il ne s'agit pas d'une doctrine mais, en un certain sens, d'un synonyme de morale qui va délinéer les débats sur la presse ivoirienne. Il va donc concerner l'action des journalistes conçue sous forme normative. Mais l'adoption de cet ensemble de principes éthiques et de ces règles

¹⁰³ Rappelons les *mossi* constituent l'ethnie majoritaire du Burkina Faso, pays voisin de la Côte d'Ivoire. Un cliché fort répandu chez les ivoiriens fait même de l'ethnie *mossi* un synonyme de Burkinabé. Ces exemples sont récurrents et montrent bien jusqu'à quel point la recherche du sensationnel et la propension à faire recette des scandales pousse à prospecter de l'événementiel jusque dans les sphères privées des individus, et pousse également certains journaux à jouer sur les ressorts de l'ethnicité au mépris des principes éthiques les plus élémentaires.

déontologiques ne suffit pas à les faire observer dans les pratiques quotidiennes, et la question de l'éthique reste entière.

Les communiqués de l'Observatoire de la Liberté de la Presse de l'éthique et de la Déontologie répartissent les fautes commises par les organes de presse en fonction d'un quadrillage de l'activité journalistique montre que les fautes récurrentes sont celles qui ont trait au « non respect de l'esprit de confraternité » à « l'incitation au tribalisme, au racisme et à la xénophobie », aux « injures » et au « non respect de l'équilibre dans le traitement de l'information ». C'est dire en fait qu'elle bafoue régulièrement, autant qu'il est possible de le repérer, la moitié des articles de son code de déontologie. La question de l'éthique est donc grave. Le représentant du ministre de la communication a récemment relevé que les « dérapages » n'ont pas décri, « ils se sont multipliés, voire aggravés, tout ceci dans un contexte de professionnalisme approximatif et de règles de déontologie peu ou mal respectées »¹⁰⁴.

La presse privée ne se consacre pas « à la tâche la plus noble de la presse indépendante c'est-à-dire informer les citoyens correctement sur la situation dans leur pays et leurs sociétés ». Bien au contraire, « elle se consacre (plutôt) à un jeu stérile de polémique et de diffusion des rumeurs, des on-dit et des calomnies » (UNJCI/Minicom 1995 : 11-12).

Mais ces trois décennies de parti unique en soi n'expliquent pas tout. Au-delà de l'amateurisme ou du manque de professionnalisme, les injures, manquements aux règles de l'éthique et de la déontologie... La redémocratisation va renouer avec des pratiques journalistiques qui naguère, soit pendant la colonisation, ont fait recette. Elle est à la recherche d'un équilibre et d'une identité. La politique actuelle, dans un contexte différent de ce lui de la colonisation, réinvente donc la presse de combat (Koné 1984 : 17-24)¹⁰⁵. Et comme le rappelle H. Koné, « les militants *refont* leur apparition dans les médias et dans certains cas, des rédacteurs de tracts se sont

¹⁰⁴ Extrait du discours du Représentant du ministre de la Communication et des nouvelles technologies de l'Information lors de la 11^{ème} journée de la liberté de la presse in *Fraternité Matin* du 15 juin 2002.

¹⁰⁵ Adama Koné, op cit, p 17-24. La presse a fait son apparition en Côte d'Ivoire pendant la période coloniale. Avec l'introduction de la politique moderne, et surtout les éveils politiques, elle a connu une « floraison » de titres et joue un rôle important dans les luttes pour l'émancipation et la décolonisation. Elle est une presse plurielle embryonnaire, peu professionnelle, militante et dénonciatrice, partisane et passionnée, elle reflète le contexte social en butte aux problèmes raciaux. Ces effets, toutefois, étaient objectivement limités par la faiblesse de son tirage et l'étroitesse de son lectorat.

reconvertis en rédacteurs tout court » (Koné 1992 : 8)¹⁰⁶, les rédactions sont infiltrées par des militants politiques. A dire vrai la presse est encore trop souvent des bastions de commandos pour des batailles médiatiques.

Les rédactions des nouveaux journaux étaient infiltrées de militants de nouveaux partis politiques. Des entrepreneurs politiques, du pouvoir comme de l'opposition, ont financé sinon créé des journaux pour la conquête ou la conservation du pouvoir d'Etat, ou même, plus modestement, pour la conquête ou la conservation d'une parcelle de pouvoir (Théroux-Bénoni 2009 : 125-126 ; Théroux-Bénoni & Bahi 2008 ; Nyamnjoh 2005 ; Bahi 2004d ; Koné 1998).

Certes, les médias (en tant qu'institutions) changent davantage [du point de vue structurel] et sont de plus en plus animés par des jeunes. Mais ces jeunes viennent d'un même moule : l'école ivoirienne, mêmes lieux de sociabilité, même culture, même rapport à l'imaginaire de la société, même rapport à la politique. Reformés, remoulés dans les médias, structures structurantes (Bourdieu 2000, 1996, 1979), ils ont pu, selon les canards ou les scribouillards pour lesquels ils travaillaient, reproduire la violence ivoiritaire (Bahi 2008, 2004). La dynamique des médias, par leurs discours croisés, leurs contradictions, mais aussi par leur consensus autour des sujets dignes d'intérêt (McCombs & Shaw 1972 ; McCombs & Valenzuela 2007 ; Bourdieu 1996) dans l'espace public, ont contribué à faire vivre le concept d'ivoirité et à le rendre incontournable.

La presse proche du Rassemblement des Républicains (RDR) d'Alassane Ouattara a fait de la lutte contre l'ivoirité son cheval de bataille politico-médiatique et s'est donné pour tâche de la débusquer partout où elle pouvait se nicher. La presse (auto)déclarée « indépendante¹⁰⁷ », « équilibriste » selon nous (Théroux-Bénoni & Bahi 2008), a aussi contribué à lutter, quoique de façon subtile et moins frontale que la presse du RDR), contre ce concept d'ivoirité. Mais face aux dérives du à un zèle excessif pour les contrôles d'identité, bien des journalistes eux-mêmes, massivement regroupés dans les journaux du RDR et des « équilibristes » pouvaient se sentir eux-mêmes des victimes de l'ivoirité (Théroux-Bénoni 2009 : 177). Il est donc concevable que leur posture éthique et subséquemment leur traitement de l'information s'en ressente.

¹⁰⁶ C'est nous qui soulignons.

¹⁰⁷ Le Groupe Olympe constitué par un ressortissant Libanais, entrepreneur médiatique, homme d'affaires, est obligé de composer avec les forces vives et les contradictions de la société ivoirienne entendue à la fois comme marché et comme opinion publique.

D'un autre côté, des « cent pour cent » ivoiriens pouvaient se sentir plus proches des idées et des intérêts des promoteurs de l'ivoirité... L'ivoirité travaille ainsi et en profondeur les rédactions des journaux de la presse en cette période de conflit. Un exemple typique permet de se faire une idée de l'état d'esprit dans les rédactions : Un jeune journaliste écœuré nous confiait – « Quand bien même le journal à une tendance RDR – mais lorsque le président de la république passe on ne prend même pas la peine d'écouter ce qu'il dit. On le hue, on l'insulte, on insulte son ethnie... On ne dirait même pas des intellectuels¹⁰⁸ ». D'autres témoignages de cette intolérance émanent des journaux « bleus » : tout ce qui est RDR est « rebelle »... etc. Il s'agit là d'un phénomène que Lori-Anne Thérout-Bénoni et nous-même avons remarqué (2008)...

Le printemps de la presse du retour au multipartisme connaît aussi le développement d'une presse à scandale, peu professionnelle, une presse de « combat (politique) » inféodée à des partis politiques, instrumentalisée par les partis politiques, eux-mêmes immatures, perméables aux thèses xénophobes et racistes (Thérout-Bénoni 2010 ; Nyamnjoh 2005 ; Frère 2005 ; Bahi 2008, 2004d ; Koné 1998). Les militants recrutés dans les journaux, ceux infiltrés dans les médias d'Etat (quotidien progouvernemental *Fraternité Matin*, *Radio et Télévision nationales*) contribuaient à créer une doxa en faveur de l'ivoirité. Les structures telles que l'OLPED, l'UNJCI le CNP le CNCA, gendarmes de la presse, avaient bien du mal rappeler les médias à l'ordre et à les ramener sur le droit chemin et se sont avérées peu efficaces dans la prévention et le traitement des délits de presse... De fait, l'invective et l'incitation à la haine n'ont pu être éradiquées du paysage médiatique ivoirien.

B. L'ivoirité dans le contenu des médias

La radio, celle-là même qui est peu étudiée en Afrique même si elle est en mesure de pénétrer les hameaux les plus reculés, diffuse un autre moyen de transmission de messages la musique populaire/la parole chantée. La télévision, va diffuser cette musique, ainsi que, au moyen de vidéoclips, des scènes de la vie quotidienne... Après un bref point de méthode, nous examinons des expressions courantes de l'ivoirité (entendue comme fierté

¹⁰⁸ Propos recueillis en 2007 au cours d'une enquête sur l'accès et la mobilité des jeunes diplômés dans le champ journalistique ivoirien. Les noms du jeune journaliste et du journal sont volontairement tus.

ivoirienne) chez les leaders politiques au plus haut niveau, à travers les médias. Ensuite, nous présentons et analysons l'ivoirité dans les arts et la culture, puis, dans la chanson populaire omniprésente dans la radio et la télévision d'Etat.

Note méthodologique

Ces puissants véhicules de la culture et des idéologies (Gramsci 1976), sont les moyens de diffusion privilégiés de la musique populaire moderne – la parole chantée (De Smedt 2010). Il s'agit de montrer, à travers les faits présentés et les significations que nous leur attribuons, comment l'ivoirité est-elle construite par les médias ?

D'une manière générale, eu égard à leur statut (cf. supra), les médias d'Etat vont participer à diverses campagnes d'intérêt public. Ces médias d'Etat sont des tribunes privilégiés des leaders politiques. Mais les productions « spontanées » sont intéressantes à plus d'un égard. En effet, elles traduisent la profondeur, l'ancrage d'un processus (emprunt à la psychanalyse, à la psychologie des profondeurs) ; la production artistique est alors considérée comme une forme onirique, une manière de rêve... L'ivoirité « en mouvement » se traduit aussi dans les slogans ou phrases-slogans, *leitmotifs*. La plupart du temps, il s'agit d'expressions du chauvinisme ivoirien où l'ivoirité se déclame et se « performe » (Cf. Turner 1988).

Si la pertinence et l'exhaustivité du corpus considéré ne posent pas de problèmes, en revanche, son l'homogénéité exige quelque précision. Celle-ci, en termes de « forme du contenu » est quelque peu sacrifiée au profit de l'homogénéité en termes de « substance du contenu » pour utiliser des catégories hielmsleviennes. Effectivement, les extraits de « textes » considérés et étudiés ici ont tous en commun d'évoquer l'ivoirité. C'est cette « thématique » qui fonde l'homogénéité de ce corpus. En outre, ces discours pris ensemble forment un « discontinuum » d'action ou de performances culturelles faisant partie intégrante du processus social (Turner 1988 : 22).

Expressions courantes de l'ivoirité » chez les leaders politiques

En Côte d'Ivoire même, un peu avant l'indépendance, la chanson de Ndyaye Yero, entre autres chansons en vogue, « Abidjan lagune » (1959) notamment, vantait les charmes de ce qui était déjà la vitrine de la capitale économique de cette colonie ivoirienne : « *Abidjan, quand on dit ton nom... tous*

les cœurs frémissent au son de ta rumba... Abidjan de lagune beau séjour... ». Dans cette Côte d'Ivoire nouvellement indépendante, d'autres airs à la mode sont largement diffusés par la radio puis par la télévision nationale : *« Toi que j'aime tant, chère Côte d'Ivoire, pays au sol rutilant de bonheur et de joie... »* (Jean-Batiste Seaka et les Soukalas d'Abengourou, « Ma chère patrie », 1966). Ou encore, jusqu'à la veille des années 1980, *« Si tu vois Abidjan, capitale de la Côte d'Ivoire... »*, *« Pays de café, pays d'ananas... »*... *« Abidjan Métropole, tu me fais penser à Montréal »* (Rochereau, « Abidjan métropole », 1968). Ray Baretto (1968) lui-même n'avait-il pas composé un opus en l'honneur de cette ville d'Afrique de l'ouest dont le refrain, *« Abidjan, qué lindo e »* était facilement mémorisé ?

Dans cette exaltation de la réussite ivoirienne, Abidjan reste la métonymie du pays, la Côte d'Ivoire étant désignée par une de ses parties. Les ivoiriens (en tant que composant ce monde imaginaire), dans la musique populaire ivoirienne comme dans la chanson des écoliers sont les habitants de la Côte d'Ivoire, somme toute bienheureux... *« Le pays que nous habitons s'appelle la Côte d'Ivoire et ses habitants sont les ivoiriens, nous sommes les enfants ivoiriens »*. Cette chanson d'écolier, très populaire, même si elle sort de la définition adoptée pour la musique populaire, résume bien la place de l'étranger dans la propagande du parti unique houphouëtiste et comment cette propagande a eu de l'écho dans l'imaginaire social.

L'ère Houphouët-Boigny connaît de telles expressions : *« Pays de paix »*, *« Havre de paix »*, *« La paix est notre première religion »*, *« Côte d'Ivoire la belle »*, avec *« Abidjan la perle des lagunes »*. A des visiteurs ébahis par ce qu'ils avaient pu voir de somptueux en Côte d'Ivoire, Houphouët-Boigny aurait lancé *« Nous ne recherchons pas le prestige. Le prestige est en nous »*. Face à la crise économique, la formule *« Découragement n'est pas Ivoirien »* redonnait le moral aux habitants. Des expressions comme la *« vitrine de l'Afrique de l'ouest »*, la *« locomotive de la sous-région »*, le *« grenier de la sous-région »*... cohabitent avec celle de la *« seconde patrie du Christ »*...

Lorsque le *zouglou* émerge, le spectre du parti unique n'est pas loin. On critique mais avec la manière : *« Qui fait ça ? Faut pas fâcher, nous s'amuser ! »* Comme dit la chanson bon enfant, espiègle et un peu délurée du groupe Bobby Yodé et Les Potes de la rue. Tout comme dans la chanson de Poignon (*« Zomanmanzo »*), le « tribalisme » est dénoncé avec humour, et présente le caractère multiethnique de la Côte d'Ivoire sous un aspect candide (ingénu, naïf, innocent) et inoffensif. La prudence impose de dire les choses mais... avec la manière. L'enfant Yodé, avec son tube *« Les côcôs »*, dénonçant les

agissements des profiteurs présente tout de même une Côte d'Ivoire où il fait bon vivre en dépit des difficultés financières...

Henri Konan Bédié qui, selon sa formule ne remplace pas le « Vieux » mais lui succède, veut capitaliser ces images afin de relancer une économie nationale qui en a besoin : « *L'Eléphant d'Afrique* » et ses douze travaux devaient maintenir la Côte d'Ivoire dans son rôle de « *pays phare de la région ouest-africaine* ». La Côte d'Ivoire, le « *navire ivoire* » en dépit des problèmes rencontrés ne restait-elle pas la « *locomotive de l'Afrique de l'ouest* » ?

Le Général Guéi, surfe sur les vagues de l'houphouétisme dont plus d'un ivoirien semble alors nostalgique ; il veut préserver les acquis et retrouver la stabilité de « *ce beau pays d'Houphouët-Boigny* »... Mais la paix et le dialogue si chers au père fondateur de la nation ivoirienne devaient aller avec « *le bon ton* ».

Après les épreuves traversées, la Côte d'Ivoire reste économiquement solide et semble retrouver la confiance des pairs africains officiellement démocratiques. La phrase de Laurent Gbagbo « *La Côte d'Ivoire is back* » marque cet optimisme. Mais la tentative de coup d'Etat muée en rébellion en septembre 2002, devait à nouveau saper cette confiance nationale et internationale. En dépit des restrictions et des exigences et injonctions le pays parvient à tenir son budget et ses engagements. La confiance des partenaires économiques et au développement semble revenir. « *La Côte d'Ivoire, c'est la Côte d'Ivoire* » dira alors le ministre des finances Bohoun Bouabré. En effet, contre vents et marées, le pays ne restait-il toujours pas un « *poids lourd dans l'UEMOA* », « *un pays incontournable dans la CEDEAO* » ? Aux heures chaudes des grands mouvements de masses, les journalistes, face à la mobilisation des Ivoiriens au cours des événements de novembre 2004 vulgarisent l'expression « *Les Ivoiriens sont formidables !* ». La Côte d'Ivoire a souvent eu tendance à être présentée au cours du parti unique comme un pays de cocagne, baignant dans une opulence et une insouciance presque chimériques. « *Nous on veut s'amuser arrêtez vos fusils là hé ! Y a la paix, y a la vie, la joie en Côte d'Ivoire et [les autres sont] jaloux !* » (Collectif Youssoumba, « On veut s'amuser »).

Enfin, plus récemment, Alassane Ouattara victorieux du conflit postélectoral qui l'opposa à Laurent Gbagbo lançait « *La Côte d'Ivoire est de retour* » dans l'optique de rassurer et ramener la confiance.

Pour sûr, ces expressions fouettent l'orgueil patriotique des Ivoiriens. Elles ne s'annulent pas mutuellement mais se complètent fort bien. Elles illustrent toutes plus ou moins l'« exception ivoirienne », ce qui distingue la

Côte d'Ivoire des autres pays de la sous région, d'Afrique ou même du monde. Cette figure est récupérée/endossée et exploitée par tous y compris par les chantres de l'ivoirité. Même le coup d'Etat de décembre 1999, qui constitue la « fin » de l'exception militaire ivoirienne (Ouattara 2010), parce qu'il se serait déroulé « sans effusion de sang », a été présenté par la presse comme exceptionnel, contribuant alors au maintien de la fameuse exception ivoirienne. La rébellion elle-même n'avait-elle pas été présentée comme exceptionnelle parce que gentille et pro-démocratique ? Il y a peu de temps encore, le renversement et la capture ignominieusement spectaculaire de Laurent Gbagbo en mars 2011 peuvent aussi être versés au compte du plus long coup d'Etat de l'histoire de la Côte d'Ivoire, et dès lors considérés comme part de l'exceptionnel qui nourrit encore l'imaginaire national ivoirien... « Nous sommes différents. Nous sommes exceptionnels ». On retrouve d'ailleurs de telles expressions chez Alassane Ouattara président de la République... Ces expressions courantes du chauvinisme ivoirien sont susceptibles de se retrouver n'importe où, dans les médias, les maquis, les vêtements...

Toutes ces expressions, pour narcissiques qu'elles soient, ne sont pas pour autant des incitations à la haine de l'étranger. Pour autant, la magnification de la Côte d'Ivoire est bien plus ancienne que la théorisation/conceptualisation de l'ivoirité en un corpus de textes fondateurs d'une utopie politique au centre de laquelle un Homme nouveau – l'Ivoirien nouveau - et une Côte d'Ivoire nouvelle devaient naître.

Une critique récurrente de l'ivoirité diffusée dans les médias nationaux concerne la campagne pour stimuler la consommation interne *Consommons ivoirien* et dont le slogan, « *C'est ivoirien oh, c'est malin* » est régulièrement cité par les critiques (cf. supra). Par cette campagne médiatique (télévision, affichage, radio) orchestrée par le pouvoir d'alors, l'ivoirité prenait les allures d'un patriotisme d'Etat. Mais, ce n'était pourtant pas une première dans l'histoire de la Côte d'Ivoire. Les incitations à la consommation de produits ivoiriens par les habitants de Côte d'Ivoire ne sont pas une nouveauté. En effet, dans les années 1960, Mobio Angbakou Ludovic et son ensemble *Yapi Jazx* entonnaient « *Achetez ivoirien* ». Le *Tiercé du café* - avec le slogan « *Buvez le bon café de Côte d'Ivoire* » - visait à inciter à la consommation intérieure de ce produit de la transformation locale d'un tissu industriel embryonnaire. Dans cette optique, le *Consommez ivoirien* (1996) de l'ère Bédié n'est qu'une reprise de l'« *Achetez ivoirien* » fait qu'écho à celle d'Houphouët-Boigny. Tous deux veulent stimuler la consommation et la production des produits « made in

Côte d'Ivoire ». Au demeurant, le slogan de la campagne « Consommons ivoirien » est détourné et tourné en dérision dans une blague circulant dans la ville, les foyers, les lieux de travail, la rue, les maquis, les agoras, les *grins*, les sketches télévisés... « Tu as de la chance, dit l'anthropophage à l'étranger, Bédié a dit de consommer ivoirien ». En raison de ce mot d'ordre, l'anthropophage mais bon citoyen épargne l'étranger et ne dévore que les Ivoiriens... on peut constater au passage l'utilisation d'un préjugé de cannibalisme pesant depuis longtemps sur une ethnie de l'ouest ivoirien. « Pas de quoi fouetter un chat » dirait l'autre... Où se situe donc le problème¹⁰⁹ ? En ces débuts de la jeune république, les chanteurs célébraient encore et encore l'indépendance et la reconnaissance à Papa Félix Houphouët-Boigny, *Blinan*, le guide, le père de la nation, le béliet de Yamoussoukro... Les jingles de la radio nationale rappellent souvent ces morceaux d'anthologies. Les chansons célébraient la beauté d'Abidjan, « vitrine de l'Afrique de l'Ouest », stimulant la fierté des Ivoiriens.

Montée progressive de l'ivoirité

Les questions d'appartenance ethnique à la nation ivoirienne font déjà partie du répertoire thématique dans la nouvelle presse multipartite, soit de 1994 à 2000. Celle-ci monte progressivement dans les arts et la culture ivoirienne au sens le plus large. Les *mass media* en quête de programmes diffusent tous ces aspects de l'art et de la culture cultivée.

Dans le champ culturel, l'ivoirité culturelle, quelque peu balbutiante contenue, outre ses aspects esthétiques, sert aussi à démontrer que les artistes écrivains auteurs etc. Ivoiriens sont aussi « capables » que les étrangers. La politique culturelle d'Houphouët-Boigny est directement visée. En effet, « le président de la république, Houphouët-Boigny, avait mis en place une politique d'immigration des artistes. Il encourageait ouvertement l'immigration des artistes car son désir était de faire de la Côte d'Ivoire une puissance culturelle capable de concurrencer la Guinée et surtout le Sénégal de Senghor » (Boa 2003 : 91).

Mais la nomination de Manu Dibango à la tête de l'Orchestre de la Radiodiffusion Télévision Ivoirienne (RTI) devait entretenir la flamme des protestataires. Les mécontentements (notamment Assalé Best) suintaient de l'Orchestre et plus largement de la maison de la RTI. Le statut d'expatrié et

¹⁰⁹ Peut-être une sémiotique approfondie des matériaux de campagne permettrait-elle de déceler une crypto-ivoirité...

notamment le traitement salarial et autres avantages ne manquaient pas de susciter des frustrations et des rumeurs. Qu'avait-il de plus ? N'était-il pas possible de trouver un Ivoirien (autochtone) capable de faire le même travail en dépensant moins ? Etc. C'était une preuve supplémentaire que le « Vieux » agissait comme bon lui semblait... L'étape abidjanaise ne fait pas partie des biographies courantes de l'artiste international...

Un amalgame est opéré à tous les niveaux. A l'Institut National des Arts, Souleymane Koli, par exemple, rencontre l'opposition de certains de ses collègues Ivoiriens en raison de ses origines. Il se confie à Ousmane Dembélé : « Dois-je vous rappeler les démêlés de ma carrière d'artiste dans le pays [la Côte d'Ivoire], toutes les exclusions que j'ai vécues de par mes origines guinéennes... pourtant c'était du temps du président Houphouët, à l'époque on ne parlait pas d'ivoirité. J'ai été victime d'attaques directes à la télévision. J'étais l'artiste guinéen en terre ivoirienne prenant la place des vrais Ivoiriens de souche » (Dembélé 2005 : 103). C'était, il est vrai, l'époque où la quête de spécificité et d'originalité artistique poussaient artistes et intellectuels à exploiter le fonds culturel des traditions des différents peuples de Côte d'Ivoire.

Au cours des années 1980, se développe une expression théâtrale originale, loin du théâtre indigène de l'école William Ponty, en rupture avec le théâtre classique (ou le classicisme théâtral) de l'Institut National des Arts de Côte d'Ivoire, à la recherche d'innovation scénographique (théâtre ouvert, théâtre-rituel, etc.), en quête d'une spécificité puisant dans les sources de la diversité culturelle de la Côte d'Ivoire : Bernard Zadi développait le Didiga (début des années 1980 – notamment avec *La Termitière* 1981), Niangoran Porquet la Griotique (années 1970), ... époque de la recherche d'une esthétique authentique nègre voire éburnéenne... Wèrè Liking (camerounaise, restera Bassa et, quoique Gnaoré Boni sorte de son école, la célèbre troupe le KiYi Mbock, est inapte à représenter la Côte d'Ivoire) ; Marie-Josée Hourantier et son théâtre-rituel expérimenté au sein de *Bin Kadi So*, cette dernière restera une française blanche dont les travaux, comme ceux de Wèrè Wèrè Liking ne peuvent faire partie d'une anthologie de la littérature ivoirienne ; Souleymane Koli et son *Kotéba* (reprise et adaptation du Kotéba traditionnel) parangon du théâtre ouvert), et d'autres, condamnés à l'étrangeté (à l'extranéité et à l'expatriation)...

Ces effets pervers de l'aspect culturel de l'ivoirité sont antérieurs au concept politique bédien. Car cette période est aussi celle du développement de l'ivoirité culturelle. Le concours Miss Côte d'Ivoire 1982 étouffait une

crise larvée. La reine de beauté était jugée « trop métisse » (pas assez pur sang en d'autres termes) pour représenter la femme ivoirienne authentique, cent pour cent. Elue par erreur, on aurait dû lui préférer une ivoirienne « cent pour cent » ou peut-être bien « sang pour sang »... D'ailleurs, plus jamais à ce jour Miss Côte d'Ivoire ne fût si visiblement hybride... Le pendant « ivoritaire » pour ainsi dire serait le concours Miss *Awoulaba* (Akan) et son pendant masculin concours du *Bagnon* (Krou), incarnant la beauté authentique africaine, ivoirienne (quoique spécifiquement Akan et Krou) ont vu le jour quelques temps après pour donner le change à ces miss européanisées.

Aucun milieu n'est épargné par cette crise d'authenticité. L'on peut gager qu'elle a causé beaucoup de frustrations même chez ceux qui, tels le « Sage de Marcory » A. Hampaté Ba, hôte du « Sage de l'Afrique », Félix Houphouët-Boigny, ou Timité Bassori ou Henri Duparc (dans le milieu du cinéma), ou plus tard (en 2002) Amadou Kourouma... Dieudonné Niangoran Porquet est aux avants postes de ce combat¹¹⁰. Il avait « un amour sans partage pour son pays natal, la Côte d'Ivoire. Cet amour l'amena à combattre les injustices et la discrimination qui, selon lui, défavorisait les artistes ivoiriens au profit d'artistes étrangers installés en Côte d'Ivoire » (Boa 2003 : 90). Ce qui est présenté *a posteriori* comme une vision formidable de Félix Houphouët-Boigny, n'était pas toujours perçu comme tel dans les différents champs où les nouveaux venus, étrangers de surcroît, changeaient les équilibres et les rapports de force, oblitéraient *de facto* les possibilités d'accès aux postes de pouvoir, créaient des frustrations chez les anciens qui justifiaient leur légitimité à accéder à de tel postes par le fait qu'ils étaient enfant du pays.

Mais dans le havre de paix de la Côte d'Ivoire, la vie n'est pas aussi tranquille que la propagande du parti unique veut le faire accroire. Des troubles sociaux, notamment les grèves d'enseignants et d'étudiants de 1982, donnent lieu à un règlement original. Les « motions de soutien » des militaires et cadres bété, fomentateurs d'une prétendue tentative de putsch, confirment la logique ethnique est à la base de l'approche machiavélique de la gestion du pouvoir au secours... La chanson *Grand-père sé di qué*, Katy Loba, années 1980, paraît de prime abord étrange : « *Zo demandé Grand-père Ebrié c'est quoi ? / Grand-père sé dit qué Ebrié c'est mon frère / Zo demandé Grand-père Abidji c'est quoi ? /*

¹¹⁰ Notamment au sein de l'Association des écrivains de Côte d'Ivoire (AECI), de l'Union nationale des écrivains de Côte d'Ivoire (UNAECI), de l'Association des amis du patrimoine culturel ivoirien (APCI), de la fédération des théâtres populaires de Côte d'Ivoire (FTPCI), du Bureau ivoirien des droits d'auteur (BURIDA)...

Grand-père sé dit qué Abidji c'est M'batto/ Zo demandé Grand-père Abbey c'est quoi même ?/ Grand-père sé di qué Abbey aussi c'est Mbatto/ Grand-père sé di qué Ebrié c'est mon frère, Abidji c'est mon frère, Abbey aussi c'est Mbatto (bis)/ Mais pourquoi qué nous n'a pas beaucoup ?/ Grand-père sé di qué avant avant/ A contre guerre là M'Batto sé perdu/ Sé perdu mais n'a pas mort »

Cette chanson revient sur le fait que ces sous groupes – *Ebrié, Abidji, Abbey, Mbatto* – sont frères [en dépit des alliances des *Abbey, Attié* et *Abidji* avec les *Dida* du groupe *Krou*]. Nous sommes au début des années 1980... des crises importantes avaient secoué la Côte d'Ivoire ; revendications des enseignants, du corps médical et des étudiants. Un nom ressort des débats : Laurent Gbagbo, celui-là même qui avait publié sa thèse de doctorat dans laquelle la partie politique est rude à l'égard du père de la nation ivoirienne. Les zéloteurs du PDCI poussaient à un akanisme... Yamoussoukro village natal du président Houphouët-Boigny était-il le berceau du RDA ? Le « vieux » hurlait au complot ethnique ourdi contre lui et dénonçait les germes de la division. Aux Akan qui se trouvent dans le prétendu complot, principalement des *Mbatto*, des *Abidji*, des *Ebrié* etc. qu'ils sont frères. Cela sous entend qu'ils ne doivent pas travailler contre le pouvoir *Akan*...

Le havre de paix a de réelles limites. Nayanka Bell venait de sortir son album célèbre *Iwassado* (1983) et sa chanson en arabe qu'elle avait eu l'outrecuidance de dédier à un de ses amis Libanais¹¹¹...

La musique populaire est une médiation sociale et est partie intégrante de la fabrique de l'imaginaire social ivoirien. Elle s'inscrit dans un processus d'identification collective, figure l'imaginaire, lui donne des points d'ancrage diégétique¹¹²... Ici, il s'agit d'une invention puisant dans un fonds d'images ayant des fonctions symboliques, accrochées au naturel et à l'historique, participant au rationnel, et qui vont être utilisés agrégés (Castoriadis 1975 : 188-191) afin que les membres du groupe social (re)construisent l'imaginaire national.

¹¹¹ Par le plus grand des hasards, nous nous trouvions dans le studio B de la RTI lors de l'enregistrement de cette émission : cette chanson et cette dédicace ont été vivement critiquées au sein de la Télévision ivoirienne... notamment par un animateur vedette et l'on s'en doute par une partie de l'opinion publique ivoirienne... mais qu'est-ce que l'opinion ?

¹¹² Relatif à la diégèse, mot introduit par Etienne Souriau (1953) désignant dans le cas d'un récit cinématographique fictionnel, « un univers spatio-temporel cohérent ayant ses propres lois : « la logique narrative, des règles esthétiques définissant notamment des genres au sein desquels fonctionne un certain vraisemblable, et des structures symboliques qui, en profondeur, assurent la gestion des thèmes, des valeurs et de la morale à l'œuvre dans l'histoire » (Gardies 1993 : 43) ; « la diégèse n'est donc pas l'histoire mais l'univers où elle advient » (Genette 1983 : 13).

Pendant la transition militaro-civile (en l'an 2000), suppression du *moré* du nombre des langues vernaculaires dans les émissions en langues nationales à la télévision (« Nouvelles du pays ») et à la radio nationales.

La célèbre chanson de Bobby Yodé et des Potes de la rue, « *Ziopin* », traite sur un ton humoristique le tribalisme et ses contradictions, la niaiserie des préjugés ethniques et religieux – « *tribalisme n'est pas bon ob...* ». Pourtant le problème est bien réel. La chanson des « Poussins Choc », « *On sera se voir* » (1996) : « *Sé ! Sé ! Sé ! On sera, on sera sé voir (bis) ! Yop city Yopougon/ Ya un quartier / qu'on appelle SICOBOIS/ un quartier sans numéro/ Les tanties jolies/ claires claires là/ en tout cas y en a beaucoup/ Plaisir pour 300/ médicament 8000/ La dévaluation, attention, multiplication, soustraction même division...* ». Ainsi est croqué le tableau sociologique pittoresque de ce début de la décennie 1990.

Cependant, les incidents à l'issue du match ASEC – Kotoko relance la question de l'étranger et des violences dans le pays. « *Ça me fait rappeler/ Je me souviens/ Asec Kotoko / Au Félicia [Stade Félix Houphouët-Boigny]/ On a joué ballon/ Kotoko a gagné/ Côte d'Ivoire est content/ Nous là, c'est un pays de paix/ Même celui qui a créé la paix, il est mort pour la paix ! Sé ! Sé ! Sé ! On sera, on sera sé voir (bis) !* ».

Mais le « Vieux » n'est plus là et les Ivoiriens ne veulent plus s'en laisser compter. « *On sera se voir* » est un avertissement qui en appelle aux représailles... encore une fois Houphouët-Boigny n'est plus... outre les stéréotypes sur la prostituée Ghanéenne qui échappent à la censure...

« *Match retour/ Chez eux au Ghana/ On a joué ballon/ Asec a gagné/ Kotoko est fâché/ Ils nous ont proprio/ Ils nous ont cogné/ Ils nous ont botté/ D'autres ont été tués/ Nous on a rien dit/ Arrivé à Abidjan/ Règlement de comptes/ On a monté Ghanéen/ Jeux de jambes/ Coup de tête/ Jeux de yeux/ Jeux de mollets/ Jeux de tibias/ Même jeux de dos/ On les a frappé/ On les a cogné/ On les a botté/ On les a volé (...) On les a frappé ! Et puis on les a chassé !* »

Ces incidents auraient pu créer des problèmes diplomatiques graves voire un conflit entre les deux Etats Mais, « *Grâce à Bédié héritier de Boigny/ L'homme de la paix/ De dignité/ De bonté/ Honnêteté/ En tous cas tous les bons T/ ASEC–Kotoko/ Palabre est fini* », dit le chanteur.

La violence contre les étrangers est prête à s'exprimer à tout moment. L'exemple des « Haoussa voleurs de sexe » rapporté par Niangoran-Bouah (1999 : 179) fait partie de ces rumeurs voire ces légendes urbaines cycliques qui faisaient frémir les jeunes et que ne donnaient lieu qu'à des psychoses somme toute passagères. La légende urbaine peut être définie comme « un récit anonyme, présentant de multiples variantes, de forme brève, au contenu

surprenant, raconté comme vrai et récent dans un milieu social dont il exprime de manière symbolique les peurs et les aspirations » (Renard 2002 : 6). En 1997, la même légende urbaine des Haoussa voleurs de sexe (*grossomodo*), à Abidjan comme dans l'arrière-pays, a eu des effets désastreux : la communauté haoussa et par extension la communauté nigérienne a été ciblée... Bien entendu, d'autres légendes de ce type ont existé et existent encore non seulement à l'encontre des étrangers mais aussi à l'endroit de certaines ethnies. Ainsi les *Guérés* – les « *nou maza* » régulièrement accusés d'actes d'anthropophagie voire de nécrophagie (« *ils mangent le cadavre* ») ; les *Nagos* d'anthropophagie (« *mangent le placenta* »), les *Bétés* d'actes de barbarie (bagarres, confusion, chahut, bagarre), ou encore les *Mossis* incurables sanguinaires prompts à égorger... L'étranger est une thématique typique des légendes urbaines, la catégorie d'étrangers à stigmatiser étant adaptée au récit (cf. Bonhomme 2009). Il faut dire qu'en plus du monopole commercial du bois dont ils sont accusés par la population, la communauté nigérienne a eu l'outrecuidance de voler les sexes des hommes... Cette légende urbaine a provoqué des morts d'hommes. L'explication des raisons profondes est peut-être liée à ce fameux « monopole de la vente du bois ». La question ethnique *latu sensu* est donc bien ancrée dans le quotidien ordinaire des Ivoiriens.

Revenons au match ASEC – Kotoko... Le président Henri Konan Bédié, bénéficiant d'une nouvelle légitimité grâce à l'élection présidentielle, nonobstant les réserves sur celle-ci, y est d'ailleurs dépeint sous les termes élogieux d'« héritier de Boigny ». En réglant ce conflit intercommunautaire, il redonnait de l'espoir aux sceptiques qui recherchaient vaille que vaille un autre Houphouët-Boigny et qui étaient nostalgique du parti unique. La musique populaire n'a cessé d'en appeler à la cohésion entre Ivoiriens, entre Africains. Aux débuts du multipartisme, Reine Pélagie déclamait « *l'union fait la force, unissons-nous* » en écho à d'autres chanteurs tels que Myriam Makeba, à Bob Marley ou à Pierre Akendengué. Cette volonté exprimée par les chansons se manifeste sur le plan ethnique : « *Bétés Baoulés entendez-vous* » (Serges Kassi), « *Démocratie n'est pas division, si tu vois bété Ayoo ! Si tu vois Guéré Asò, etc.* » (Dickael Liadé). Mais, en réalité, le successeur de Félix Houphouët-Boigny a fort à faire car la forte crise multiforme que connaît la Côte d'Ivoire même si l'aspect économique est tenace comme l'exprime le chanteur de *zonglou* :

« *Les Blancs voulaient nous tuer/Indépendance est bien venu bo/ Nous on voulait s'amuser/ Crise économique a tout gâté/ Yé s'en fout bo !/[Réponse] Yé ! / Ivoirien bo*

s'en fout houo ! Réponse : On a fatigué ! On a fatigué on s'en fout ! [X2] (...) Nous allons en situation compliqué (...) On dirait que la Côte d'Ivoire est dans la crise. Ce qui est sûr Ivoirien n'est pas dans la crise/ Ivoirien est chrétien parce que y a plus l'argent pour payer les moutons les cabris de sacrifice/ Ivoirien qui est là peut jamais gâter son nom et c'est pourquoi il est obligé de vivre au dessus de ses moyens tout le mois/ Parce que à Abidjan, si tu n'as rien on dit tu es mort/ Quand tu as un peu ho on dit tu es décédé/ Généreux dehors, très avare à la maison/ [Refrain]/ [A la cantonnade] Hé Gaspard ! Même les garçons ont retard dans le mois maintenant ! Abidjan est rempli de poulets sans propriétaires/ [Reprise du chant] Ivoirien est grand mais Abidjan est petit/ Joli garçon il a trop de problèmes/ Il a trois visages trois visages dans le mois/ Il rit aux éclats assis à l'Hôtel Ivoire, ça c'est le 5 du mois/ Il rit jaune assis à la Rue Princesse ça c'est le 15 du mois/ Figure serrée il est assis chez Diallo le 28 du mois/ On dirait quelqu'un qui n'a même pas vu ses règles/ Le pauvre Diallo [il va endosser les crédits/ Eh les bordereaux gros cahiers de crédits !/ Si tu t'amuses, il va te donner un conseil du pays/ Fais ce que je dis ne fait pas ce que je fais/ [Refrain ...]/ SOS Ivoirien en détresse/ On est tous Ivoiriens on se connaît en détail/ Y en a qui cotisent pour aller en Europe/ Parce que ici ho y a pas de bons cadavres/ Et venir au pays avec une vieille Peau grattée [femme Blanche] pour nous couper l'appétit/ Mais n'oublie pas/ Le morceau de bois aura tant duré dans l'eau il sera jamais caïman/ (...) Donc restons sereins/ Même souris saoulée connaît carrefour de chat/ Car la situation est très compliquée/

Espoir 2000 « Ivoirien » (Album *Série C*, 1997/Believe 2008)

Cette chanson a vraisemblablement connu un succès certain. En 2003 et 2004, le refrain du début, « On a fatigué ! On a fatigué on s'en fout ! », était souvent repris par les jeunes manifestants et même détourné : « Yé ! On est xénophobe on est xénophobe on s'en fout ! Yé Ivoirien ho s'en fout ho ! ». Pour l'heure, le *zonglon* semble être encore une grande lamentation qui tourne les problèmes en dérision afin de le domestiquer. Les jeunes semblent nourrir l'espoir qu'en l'an 2000 les choses iront pour le mieux.

C'est encore la presse écrite qui se montre particulièrement virulente. En effet, pendant la période transitionnelle présidée par Henri Konan Bédié, un code électoral est en préparation. Réclamé par l'opposition depuis les élections multipartites de 1990, déjà, ce code est soupçonné d'être conçu pour écarter Alassane Ouattara de la course à la Présidence de la République. La presse s'empare rapidement de l'affaire. Les prises de position de la presse proche du pouvoir ne se font pas attendre. Elle réagit avec véhémence, notamment par la plume acérée de Venance Konan : « Pourquoi les ivoiriens doivent-ils prendre le risque de confier leur destin à un homme dont le

patriotisme n'est pas exclusivement ivoirien ? (...) un aventurier dont le patriotisme fluctue au gré de ses intérêts. » (V. Konan dans *Fraternité Matin*, 29 novembre 1994). Cette conception exclusiviste du patriotisme, héritée des nationalismes européens du XIX^{ème} siècle est alors largement répandue (cf. supra). Mais une telle position largement partagée par la presse thuriféraire du parti au pouvoir n'est-elle pas contraire à l'intégration africaine ? Pas dans la conception des zélateurs de l'ivoirité : « Nous sommes panafricanistes. Nous sommes fermement convaincus que l'intégration est notre voie de salut. Mais l'intégration suppose que nous marchions tous du même pas. Toutes nos boutiques sont tenues par des Mauritaniens. Allez essayer d'ouvrir une boutique en Mauritanie. Ou au Nigeria. Ou au Ghana. Essayer d'aller au Gabon sans visa. L'intégration suppose que tous les pays candidats à cette intégration se fixent des règles communes et des objectifs à atteindre et que tout le monde respecte ces règles. Mais on ne peut pas demander à l'un de perdre son identité au profit des autres » (V. Konan dans *Fraternité Matin*, 29 novembre 1994).

Le pays avait vécu jusque-là sans qu'apparemment ces problèmes d'identité n'aient déchaîné des passions et de levée de boucliers. Qu'à cela ne tienne : « Mais tout ça c'était une autre époque. Celle où les ivoiriens toléraient beaucoup de choses. Il y en a une autre qui commence où les ivoiriens veulent conduire eux-mêmes leurs affaires » (V. Konan dans *Fraternité Matin*, 29 novembre 1994). Il s'agissait alors de « reprendre en main les affaires que le « Vieux » avait quelque peu dévoyées.

Les premières agitations des débuts du multipartisme font craindre à la Côte d'Ivoire de basculer dans la guerre civile comme au Liberia puis en Sierra Leone. Après la disparition d'Houphouët-Boigny et les fausses notes de sa succession la grande obsession est de maintenir la cohésion nationale...

Les médias proches du pouvoir se chargent de jeter l'anathème sur Alassane Ouattara et par extension sur ceux qui lui ressemblent. Alassane Ouattara est alors croqué sous les traits d'un « aventurier », un individu opportuniste et surtout sans scrupule. Des brûlots spécialisés dans l'invective se sont jetés sur l'occasion : « Mossi Dramane », « le Mossi », « le *tampiri* national » etc. était injurié à longueur de tirages. *L'œil du Peuple*, *Bol Kotch*, plus tard, *Le National* (né août 1998) étaient au nombre de ces titres. Pour ces titres Alassane Ouattara symbolise l'étranger arriviste, envahisseur, usurpateur, pillard (ou pilleur), prédateur, etc. un concentré de mal, un avatar du diable.

Au plus fort de cette crise identitaire, et à l'approche de l'élection présidentielle de l'an 2000, l'autochtonie s'affirme davantage. L'importance du village dans l'ancrage au terroir est même convertie en disqualification politique : « ADO, où est ton village? Si tu en as, pourquoi tu n'y vas pas ? » (Venance Konan Fraternité Matin 30 avril 1999). Nous avons déjà évoqué l'importance du village dans les traditions Akan, lieu où les *bosson* se manifestent et agissent sur les hommes (cf. supra), et subséquemment, l'importance de ce questionnement : « En Côte d'Ivoire tous les hommes politiques ont un fief. Houphouët avait Yamoussoukro, Bédié à Daoukro, Fologo à Sinématiali, Adama Coulibaly à Korhogo, Gbagbo Laurent à Ouragahio, Zadi Zaourou à Soubré, etc., et toi ? » (Venance Konan Fraternité Matin 30 avril 1999). Le questionnement se poursuit avec insistance. Chemin faisant, d'autres hauts cadres du RDR et de Côte d'Ivoire font figure d'étrangers parce que non ancrés dans un terroir villageois :

« Aujourd'hui, chaque ivoirien, qu'il soit en côte d'Ivoire ou à l'étranger, est fier d'avoir son village, fût-il petit ou grand, d'y aller aussi souvent que possible, de participer à son développement. C'est l'une des caractéristiques de la Côte d'Ivoire et qui a assuré son développement par rapport aux autres pays d'Afrique. Le rêve de tout cadre ivoirien est d'avoir sa maison au village. Et l'homme politique qui n'a pas usé de ses moyens personnels ou de son influence pour développer son village ou sa région est critiqué. Quiconque veut se lancer dans la politique sans avoir une maison chez lui part avec un gros handicap. Djeni Kobina est entrain de découvrir cette réalité aujourd'hui, la réalité que pour faire de la politique, il faut avoir un fief. 'Djeni, où est ton village ?' lui demandent aujourd'hui ceux qui hier étaient ses plus proches compagnons » (Venance Konan Fraternité Matin 30 avril 1999).

C'est donc tout naturellement, qu'au lendemain du coup d'Etat, et des premiers mouvements de rue de la société civile, des jeunes Ivoiriens désœuvrés soient allés s'en prendre aux étrangers (avec des revendications typiques des mouvements extrémistes et xénophobes : les étrangers « prennent notre travail et notre pain », ils « polluent le pays » au propre comme au figuré ; le « seuil de tolérance » est atteint si ce n'est dépassé...). Cela devait se reproduire, à chaque secousse, car l'étranger au sens le plus large était désigné par la presse. *Nolens volens*, ivoirité va de pair avec xénophobie et repli identitaire. L'épisode du « et » et du « ou » est devenue

l'expression ordinaire de l'ivoirité emmenée par le débat autour de la nouvelle Constitution. Cette expression a campé de façon durable l'ivoirité dans la xénophobie.

Dans l'arène politique, chaque camp accuse l'autre de particularisme et, nolens volens, tend inévitablement vers un certain totalitarisme moral et idéologique (refus de l'autre, usage de la violence)... L'unité est indispensable surtout depuis la partition du pays. Comment sortir du piège ?

Les chansons en revanche expriment différemment cette lutte contre les particularismes. Jusqu'à une époque très récente, la chanson n'aie jamais fait un écho favorable à (ou n'aie jamais repris favorablement) les aspects extrêmes de l'ivoirité... Bien au contraire, tandis que les uns restaient silencieux, les autres fustigeaient souvent par des paraboles cette manière de nationalisme officiel en prise directe avec l'ethnisme (ou l'autochtonie)... A l'instar des acteurs de la société civile, ils en appellent à l'unité que celle-ci soit comme avant en référence au passé de la Côte d'Ivoire d'Houphouët-Boigny, ou simplement que cette réunification signe le début d'une ère d'unité et de prospérité. En enjoignant les dirigeants de faire la paix...

Ce relent de xénophobie dans l'espace public par le truchement de la musique populaire semble contingent à la situation de guerre. L'ivoirité est même fustigée par les chanteurs de reggae Tiken Jah et Fadal Day et moquée par les chanteurs de zouglou Siro et Yodé... Ainsi, Tiken Jah rappelait qu'il y en a qui viennent de Liberia, y en a qui viennent de Ghana etc. (« Cours d'histoire », Tiken Jah Fakoly) et de façon plus spécifique, dans « *Le pays va mal* », aborde de front la question de la dégradation des rapports sociaux :

*Avant on ne parlait pas de nordiste ni de sudiste mais aujourd'hui tout est gâté/
L'armée est divisée, La société est divisée, Les étudiants sont divisés/ Même nos mères
au marché sont divisées/ (...)/*

*Avant on ne parlait pas de chrétien ni de musulman/ Mais aujourd'hui tout est
gâté/ L'armée est divisée, La société est divisée/ Les étudiants sont divisés/ Mes
mamans au marché sont divisées/ (...)/ Nous manquons de remèdes contre
l'injustice/ Le tribalisme, la xénophobie/ Après l'ivoirité, c'est l'épisode des « et » des
« ou » des... oh !/ ... (Tiken Jah Fakoly, « Le pays va mal »)*

Mais la question de la nationalité et donc de l'ivoirité refait surface à la faveur du vent de l'identification nationale. Nous sommes en 2001, au lendemain d'une tentative de coup d'Etat baptisé « complot de la Mercedes noire » après les difficiles lendemains d'élections. Le programme de l'identification nationale commence qui suscite des grincements de dents est

maintenu. La chanson et le vidéoclip de Bobby Yodé, intitulée « Ivoirien » (2001) méritent un « arrêt sur images » :

Nous sommes dans les rues de cet Abidjan des quartiers populaires, aux antipodes des cartes postales et des images d'Epinal : quartiers précaires, habitat spontané, marché, cités dortoirs, Le chanteur tient un jeune Blanc par la main, probablement une touriste Européen, et le conduit à travers Abidjan. Il lui montre des personnes et lui explique :

« Séria Digben Tapè, c'est un Ivoirien !/ Oulaï Guébi Gaspard, c'est un Ivoirien !/ Kouamé lou Bia Hortense, c'est une Ivoirienne !/ Ivoiriens !/ On se connaît entre nous [X4] !/

Séri Ouédraogo/ Allez ! Ho allez là-bas ! Ça c'est quel Ivoirien ça ? Vous n'avez pas vu étranger devenir Ivoirien ? Tampiri wa ! tchrouuu ! (...) Vous z'ont peur pour quoi ? [De quoi avez-vous peur ?]/ Ils n'auront pas ce qu'on appelle le cœur [Ils n'auront pas le courage]/ Alors donc n'avoir pas peur [n'ayez-pas peur]/ Je connais ton papa tu connais ma maman/ On a tous grandi ici ensemble/ Si tu es malin reste [tranquille]/ Quand tu croises un monsieur qu'on appelle Oulaï Gaspard/ Ou bien Wakoupen Nanga Elie/ Celui-là, c'est un homme de l'ouest/ Si c'est pas Yacouba, c'est que c'est Wobè [il fait une mimique, se léchant les babines ; les Wobè sont dit « nous maze (nous mangeons sous entendu l'homme) »]

Le chanteur poursuit et explique à un jeune Blanc probablement un Européen : *« Quand tu vois quelqu'un venir avec bouteille de gin en main/ Teint noir bien ciré/ Dis-toi que c'est un Agni/ Quand tu croises une femme/ Panier d'Attiéké sur la tête/ Cette femme vient du sud/ Si c'est pas une 'A' [Agni, Abbey, Attié, Abouré, Alladjan,...] donc c'est Ebrié/ On se connaît entre nous/ (...) Quand tu croises un adigbanté [costaud, musclé ; le clip montre un homme qui avance énergiquement vers eux]/ Très chaud chaud qui court vers toi/ Mon frère si tu es malin quitte devant lui [l'homme en effet continue sa route après avoir bousculé le chanteur-narrateur qui tombe par terre]/ Celui-là, c'est un Bété/ Tellement que ya palabre dans ses nerfs/ (...) Quand tu vois un monsieur avec un gros ventre/ Bidon de bangui [vin de palme] en main, c'est un Baoulé/ (...) Quand tu rentres dans une cour commune/ Tu vois une famille en train de manger un gros plat [le cadrage serré du plan sur la famille en boubou autour d'une marmite pleine de riz donne une impression d'un grand nombre] ne cherche plus, ils viennent du nord/ (...) On se connaît entre nous !/ Un pays sans étrangers ho c'est dur ! (...)/ [Refrain]/ [Ils s'asseyaient autour d'une table. Le jeune Européen a une mallette noire qui*

rappelle le dispositif technique utilisé pour l'identification] *Le premier président, les gens nous disaient que c'était un Voltaïque/ D'autres disaient qu'il était Ghanéen là on a rien dit/ Le deuxième président, les gens nous disaient que c'étaient le fils du premier/ Qu'il venait aussi du Ghana/Là encore aussi je dis qu'on a rien dit/ Le troisième président il était couché dans son coin à côté du Liberia/ Ils sont allé le chercher pour nous diriger/ Aujourd'hui au moment où je vous parle lui-même il sait pas comment il a béou [fui, quitté] du pouvoir/ [Refrain]/ Les gars entre nous, le quatrième président là, est-ce que c'est pas un Marocain par hasard ?/ Marocain teint noir ! Ouobou ! Les gens vont nous tuer dans ce pays là ! On sait même pas d'où on vient on sait même pas qui est qui ! Ho !/ [Refrain]/*

Le chanteur manipule les clichés ethniques, hérités de la colonisation et renforcés après l'indépendance, à l'extrême limite du racisme, avec une aisance qui peut sembler déconcertante... « On se connaît entre-nous », on sait qui est qui dans ce pays... Les noms Séri – typiquement bété, et Ouédraogo – typiquement mossi, ne peuvent pas aller ensemble et sont donc un indice d'identité ivoirienne volée. Quant aux ressortissants du « nord », il est aisé de constater qu'ils sont tous confondus dans la même entité vague d'un nord géographique indifférencié. « Ils » n'auront pas le courage dit en substance la chanson. De qui s'agit-il ? Et le courage de « quoi » ?

Cette chanson accompagne l'identification. Elle est exécutée par celui-là même qui jouissait d'une certaine popularité en raison de sa célèbre chanson *Ziopin*. Dans les faits, l'ivoirité s'appréhende plus aisément par à la préférence nationale en matière d'emploi, de foncier rural et, plus largement, dans tous les secteurs de la vie sociale, entre de plus en plus dans la loi. Elle conduit ainsi plus globalement à la suspicion (voire au mépris) de l'étranger et de l'autre.

Mais la guerre tant redoutée est bel et bien là ! Le 19 septembre 2002 – sous l'effet de la rébellion le pays est « balaféré », la Côte d'Ivoire est divisée entre le nord et le sud par une zone dite de confiance. « Arrêtez ! » hurle Paul Madys (2002), « *Ne touchez pas à mon pays !* » crie Gadjì Céli (2003). En dépit des prières et des exorcisation », la prémonition de Pat Sacko se réalisait... Le groupe *Les Garagistes*, tente de stimuler l'orgueil des Ivoiriens de façon particulière « Ivoilien » :

« Ivoirien ho a gentil [X2] ; N'a pas connaît valeur de sa pays ; Nous prend Côte d'Ivoire comme petit Amérique/ [Refrain : Ah Ivoirien ce que va faire n'a pas bon ... (X2) !]/ Nous vient fait petits escroc/ Nous n'a pas connaître petit business/ Et

puis vous mélange nous avec la guerre/ Bêtes hommes comme dindons ! [Refrain : Ab Ivoirien ce que va faire n'a pas bon ... (X2) !]/ (...) Et demande job pour vous, nous on bosse bien/ Prêtez-nous Abidjan semaines deux/ Vous va connaître son valeur !/ [Refrain : Ab Ivoirien ce que va faire n'a pas bon ... (X2) !]/ Ab ha ha Ab Ivoirien ! Tu as bête comme ton chaussure ! Ambésil dé fois [Imbécile deux fois]/ Toi-même tu sais que ta pays il a zoli [ton pays est joli]/ Tu as véni gâté ça avec la guerre » (Les Garagistes, « Ivoirien », 2003).

Cette idée est exprimée dans une très intéressante ironie : Le thème de la jalousie des pays voisins est repris avec dérision, la chanson étant exécutée sur un rythme rappelant un peu de *High life*, tandis que le chanteur leader imite l'accent d'un immigré Ghanéen parlant le français des rues de Côte d'Ivoire... Il s'agit d'un reproche courant consistant à dire que la trop grande bonté des Ivoiriens conduit la Côte d'Ivoire à sa perte. « *Méfions nous des gens étranges* » (Espoir 2000). Il est aisé de constater que la nuance entre les « étrangers » et les « gens étranges », déjà entendue à la Sorbonne du Plateau (Bahi 2003 : 14), fortement mobilisatrice, dissimule mal la crise dans la perception des étrangers et de leur rôle supposé dans les heurts et malheurs de la Côte d'Ivoire. Cette rhétorique typique des nationalismes xénophobes se nourrit de l'ivoirité dont les critiques ont relevé à juste titre les présupposés essentialistes¹¹³ du concept et ses dérives vers une « akanisation » si ce n'est une « baoulisation » (Dozon 2001 ; Bahi 2006). La formule lapidaire « *On se préfère* », renvoie directement à la conception ethnoculturelle de la citoyenneté basée sur des critères « objectifs » dont l'origine commune et la reconnaissance des uns et des autres comme faisant partie de la même nation (Gellner 1983 : 7). Séquelle directe de l'idéologie ivoiritaire et ouvertement xénophobe cette formule est porteuse du déni potentiel de citoyenneté, ou de la relégation de l'individu au rang de citoyen de seconde zone. Or, la citoyenneté est le principe de la légitimité politique et constitue la source du lien social (Schnapper & Bachelier 2000 : 10-11). Il faut bien reconnaître que « ce n'est pas l'étranger qui produit le xénophobe, comme la théorie pseudo-sociologique du 'seuil de tolérance' le prétend, mais le xénophobe qui produit l'étranger, comme critère homogénéisant et

¹¹³ La querelle autour de l'aborigène éburnéen travailla rapidement la politique. Lors de la campagne de 1995, et pour couper l'herbe sous les pieds du candidat Laurent Gbagbo, principal opposant dont le discours avait de plus en plus d'échos favorables, Henri K. Bédié développe le concept de l'ivoirité culturelle. Ce qui jusque là pouvait être compris comme une dénonciation de fraude électorale, devient une condition d'éligibilité et une aptitude à la bonne gouvernance.

dangereuse » (Colas 2004 : 22). L'idée de *jus sanguinis* sous-tend et travaille ce genre de formules lapidaires. La chanson stimule ainsi la mobilisation des affects en émoussant le « sentiment nationaliste » (Gellner 1983).

Les paroles des chansons composent donc une somme d'expériences communes, par exemple affronter les assaillants, ou l'armée française pour les uns, combattre l'ivoirité et la xénophobie pour les autres. Elles témoignent toutes de l'idée d'un destin commun (« *on a qu'un seul pays* », « *si la Côte d'Ivoire brûle...* »), contrairement à ceux qui ont des attaches ailleurs, dans un autre pays, qui ont une autre nationalité...

Il faut dire qu'en ces années chauffées à blanc par les campagnes de l'ivoirité et par les chocs puissants depuis le coup d'Etat de 1999 jusqu'aux violences de 2004, ce patriotisme était devenu un créneau porteur et que les accessoires du port ostentatoire de l'ivoirienneté se faisaient légions. L'ivoirité entre dans les attitudes vestimentaires (et accessoires de mode). Certes, les « *Gbagbonables*¹¹⁴ » ou « chemises Gagbo » ou encore « chemises Refondation » marquaient une certaine quête d'authenticité africaine, en l'occurrence d'ivoirité. D'autres chemises « africaines » ont vu le jour à mesure que la politique battait son plein. Leurs styles, aux dire des jeunes, permettraient de distinguer l'appartenance ou la sympathie du porteur pour le FPI, le PDCI ou le RDR... Bien évidemment, cette sémiotique reste à compléter.

Des *business* se sont créés vendant vêtements et accessoires de mode « patriotique » qui, mondialisation oblige, distribuent en Côte d'Ivoire, mais aussi en Europe, dans les concentrations diasporiques. Ainsi, dans les commerces et les rues ivoiriennes, l'on remarque : FBI – ou Fier d'être un bon Ivoirien¹¹⁵ – usant des couleurs du drapeau de la Côte d'Ivoire, se décline sur des chemises, casquettes, T-Shirts, etc. Cette marque et ligne vestimentaire « made in Côte d'Ivoire » a vu le jour en 2002 alors que la crise la plus grave de son histoire récente frappait la Côte d'Ivoire. Elle se positionnerait comme une fierté nationale...). OBV – Orange blanc vert¹¹⁶ – propose également une ligne de vêtements et accessoires divers (T-shirts, foulards, chaussures, bretelles, ceintures, ensemble écolier, etc.), déclare

¹¹⁴ Chemises du couturier styliste Pathé'O, appréciées par Laurent Gbagbo et les « Refondeurs » en raison de style à la fois recherché et décontracté promu par Nelson Mandela. Elles sont ainsi baptisées par les jeunes dans leur imaginaire par un intéressant mélange du patronyme Gbagbo et de la marque « Façonnable »...

¹¹⁵ Quoique le créateur IP Com prétende que l'idée soit venue par hasard, tablant d'abord sur l'américanité de *Federal bureau of investigation*, il a finalement ivoirisé l'acronyme...

¹¹⁶ Créée en 2005 par l'agence conseil en communication Regia.

comme sa consœur faire la promotion de l'image de la Côte d'Ivoire à l'étranger. Elle exploite le créneau du patriotisme exacerbé par les années 2000. D'autres vêtements et accessoires aux effigies de la Côte d'Ivoire CDVR, 100% Ivoirien, ou 225 (du code téléphonique de la Côte d'Ivoire) etc.

Cette manifestation de l'ivoirité ne se fait pas comme une affirmation ordinaire de l'identité ivoirienne. Toute manifestation culturelle ou de la culture serait alors ivoiritaire (cuisine, danse, habillement, etc.). Elle se fait sur le mode publicitaire et ostentatoire de produits ivoiriens en même temps que sur celui négatif de la fustigation de l'étranger. Le premier mode ne parvient pas longtemps à masquer le second.

Peut-être sous-estime-t-on un grand sentiment d'humiliation nationale face à la concrétude des événements dramatiques qui ont secoué la Côte d'Ivoire : coup d'état, défaite à la CAN 2000, instabilités de la période de transition militaro-civile, crise électorale de 2000 élections, rébellion de 2002, etc. En Côte d'Ivoire, probablement sous la pression de la Fédération ivoirienne de football (FIF), l'on est persuadé que l'équipe nationale n'est pas assez soutenue par la nation... les prestations des joueurs ivoiriens dans les clubs européens, puis la qualification au mondial devaient aussi donner espoir aux ivoiriens et stimuler leur patriotisme.

Tout se passe comme si les caractéristiques très honorables des *Eléphants de Côte d'Ivoire*, équipe nationale de football, irradiaient la nation elle-même, suffisent à provoquer un sentiment de fierté et lui permet de se réinventer une communauté imaginaire (Gellner 1983 : 1). Car, *volens nolens*, partout dans le monde, les équipes nationales ne comptent que des nationaux dans leurs rangs et sont de puissants vestiges des Etats-nations.

L'équipe nationale est un lieu politiquement correct du nationalisme feutré et un lieu assuré du populisme. En effet, relevons par exemple que les « naturalisés » à même de rapporter des victoires, y sont tous convoités, quand il ne s'agit pas tout simplement de naturalisation stratégique. Ainsi, la coupe du monde, les coupes continentales (d'Europe, d'Amérique, d'Afrique, d'Asie) en opposant des nations dans les conditions évoquées plus haut, sont des lieux de manifestations et d'exhibition de ce nationalisme politiquement correct, nivelé par l'argent (les places coûtent cher et sont réservées à une élite nationale bourgeoise...).

Le football condense plusieurs modes d'expression symbolique (objets matériels, langage, comportement et pratiques dans lesquels la politique et le nationalisme jouent un rôle important). Les objets matériels sont surtout le

maillot national, portant arborant les couleurs nationales (orange, blanc, vert). « Le stade était orange blanc vert » entend-t-on souvent dire pour dire que le public était aux couleurs nationales. Les drapeaux sont mis aux fenêtres comme le jour anniversaire de l'indépendance nationale. Les objets patriotiques (drapeau, casquettes, T-shirts, ballons, et autres mascottes) font prospérer les revendeurs à la sauvette. Le maillot de l'équipe nationale est un accessoire au symbolisme fort. Les couleurs nationales constituent un marqueur identitaire fort dans lequel les différences ethniques et même raciales semblent s'estomper. Car en effet, tout le monde est supporteur, la différence se situant véritablement au niveau du degré et de l'intensité de l'acte de supporter, avec plus ou moins d'excentrisme ou d'ostentation. Tout cela construit une religiosité festive et dionysiaque qui dépasse le politique mais que la politique comprend fort bien intuitivement et essaie de s'approprier. Ainsi, le match amical entre la Côte d'Ivoire et la France, préparatoire de la coupe du monde, fut loin d'être un moyen de rapprochement entre les deux pays (comme ont feint de le croire les autorités). Vu le contexte politique de ni paix ni guerre qui régnait à ce moment là, ce match fut suivi avec attention. Dans la rue abidjanaise les avis sont partagés. Pour les uns, le « réalisme » est de mise : la Côte d'Ivoire, dont la qualification fut difficile, serait une nation footballistique trop jeune pour battre l'équipe de France composée de joueurs expérimentés. Mais pour les « patriotes », il s'agissait plutôt d'une revanche (symbolique) attendue, d'une question d'honneur, de fierté nationale. Ce match était donc une petite guerre symbolique, la transmutation d'un affrontement réel entre soldats ivoiriens et français voire de la guerre des nerfs entre diplomates ivoiriens et français.

La défaite fut douloureuse : l'entraîneur français des Eléphants de Côte d'Ivoire, par son classement hasardeux, a favorisé ses « frères français »... Du côté des « patriotes », il s'agissait littéralement d'une mini guerre, d'un acte de résistance, d'une occasion de se mesurer aux commanditaires de la guerre et à la source de tous les maux de la Côte d'Ivoire. En conséquence la défaite s'explique en termes « tribaux » : les entraîneurs ne sont-ils pas Français eux-mêmes ? Leur patriotisme silencieux mais actif a agit, etc. Il a fallu l'intervention du Président Laurent Gbagbo pour calmer les esprits... En outre, ce match fut plutôt un lieu supplémentaire d'affirmation d'une jeunesse qui n'a pas la même approche des rapports avec l'ancienne colonie que les générations d'ivoiriens qui les ont précédés. Faut-il pour autant y voir la manifestation d'un nationalisme cocardier ou plutôt d'une mouvance plus globale ou d'un mouvement plus généralisé en Afrique d'une jeunesse qui

veut parler d'égal à égal avec les autres quelle que soit la grandeur de leur pays ou leur appartenance ethnique ?

Les couleurs ivoiriennes, outre les circonstances attendues, servent aussi aux jeunes à « *faroter* » (faire le faraud dans l'argot des jeunes ivoiriens), à « *faire du boucan* », à « *faire du bruit* ». Les couleurs du drapeau, prises ensemble ou séparément, sont des substituts efficaces de la cocarde nationale. Par extension, tout vêtement ou accessoire fera l'affaire dès lors qu'il rappelle la cocarde ivoirienne. Les choses seraient simples si parallèlement à ces usages marketing du patriotisme cocardier ne se déroulaient pas des actes plus ouvertement xénophobes.

Des *zouglo* répondent à l'accusation de xénophobie portée à la Côte d'Ivoire : « *Y a des maliens, des guinéens, des frères mossi, et même des grattées [des Blancs], nous [les Ivoiriens] on est pas xénophobes oh on est trop gentils ! Mais di fé¹¹⁷ !* » (Collectif zouglou). Il s'agit bien d'une définition d'un soi collectif (xénophile), et des rapports sociaux (d'ouverture, de tolérance) avec les autres (implicitement les étrangers), qui malheureusement nous attaquent (mettent le pays à feu et à sang) composant par là même des fondements idéologiques participant à la formation d'une identité nationale imaginairement construites.

Mais tandis que certains se défendent d'être hostiles aux étrangers, d'autres, de guerre lasse ou par dépit, expriment un ras-le-bol : « *Nous les ivoiriens, on aime bien les étrangers, mais vers la fin on se préfère... Notre hospitalité nous impose l'amour des étrangers, mais maman ! Méfions nous des gens étranges. Ils prennent notre pays là comme solé nan placali donmou¹¹⁸* » (Espoir 2000).

Les thèmes classiques développés par les zélateurs de l'ivoirité se trouvent contenus dans les deux extraits qui suivent : les trafics de cartes nationales d'identité, foncier, les étrangers profiteurs et prédateurs, le contrôle de l'immigration, justification de la xénophobie. Écoutons deux extraits de deux albums des *Garagistes* : *Nous devons sécuriser notre état Etat-civil/ Faciliter notre quotidien, nos titres fonciers/ Nous devons garder notre acquis l'hospitalité en sélectionnant des hommes/ (...) Cette ordonnance pour que prenne fin la sale guerre/*

¹¹⁷ Littéralement « du feu » pour « le feu de la guerre ». Indiquons au passage que les Burkinabé sont désignés par une métonymie (l'ethnie pour le peuple tout entier) et que les « Blancs » par un qualificatif péjoratif (peaux) grattées, contredisant inconsciemment leurs propos généreux.

¹¹⁸ Termes d'une comptine populaire de Côte d'Ivoire dont extrêmement peu de personnes, et encore moins d'enfants, connaissent encore la signification. Le passage de la chanson peut alors se traduire par : « ils s'amusent avec notre pays, ils ne prennent pas notre pays au sérieux ».

Que nous ont imposée les pirates du navire ivoire/ Afin que chaque ivoirien se promène avec son cercueil, ça c'est pas bon/ (Les Garagistes, « Gagagnini »)

Autre exemple : *Depuis l'avènement du multipartisme/ Le peuple ivoirien vit que de violence non! Non!/ Aujourd'hui c'est la guerre/ On parle de xénophobie/ Avec près 26% de chercheurs de vies agréables/ Venu [de] partout dans le monde/ (...) / La preuve nos feux [tricolores] sont bourrés de commerçants étrangers Sans aucune taxe est-ce la xénophobie ?/ Je préfère ce type de xénophobie/ Que celui qui se sert des armes pour massacrer/ Et violer des populations paisibles non je dis non ah/ (Les Garagistes, « Wakalomé »)*

L'expression « 26% de chercheurs de vie agréables » c'est-à-dire « d'étrangers » renvoie ouvertement à l'idée du « seuil de tolérance » ; « sécuriser notre Etat civil », « chercheurs de vies agréables », « sélectionner » etc. L'ensemble subsume bien la rhétorique typique des mouvements ultranationalistes xénophobes. L'envahissement, la crainte de disparaître, l'insécurité venue de l'étranger et amenée... « On se préfère », subsume ainsi le patriotisme cocardier, en chantant, et partant celui de la préférence nationale. Il renvoie directement à la conception ethnoculturelle de la citoyenneté basée sur des critères « objectifs ». Séquelle directe de l'idéologie ivoiritaire et ouvertement xénophobe cette formule est porteuse du déni potentiel de citoyenneté, ou de la relégation de l'individu au rang de citoyen de seconde zone. L'idée de *jus sanguinis* sous-tend, travaille ce genre de formules lapidaires.

En 2003, à l'appel de Charles Blé Goudé, ce bon sens ordinaire faisait scander les jeunes manifestants venus défendre la république en danger ; « Hé ! On est xénophobe ! On s'en fout ! ». Illustration patente d'un racisme de masse ou exaspération face au discours de la presse internationale et de la presse d'opposition d'alors ? Ce sont probablement ces mêmes jeunes qui ont manifestés contre le traitement partiel et partisan des médias internationaux : « BBC menteur », « radio foutaise internationale »... Écoutons le groupe Espoir 2000 dans « Xénophobie » [(Album *Gloire à Dieu*, 2006)] : « *Xénophobie, xénophobe, ségrégation tout ça c'est distraction/ Côte d'Ivoire pays hospitalier/ 26 pour cent de voisins on nous parle de xénophobie/ Tout ça c'est distraction pour des raisons politiques/ Même si vous n'avez pas honte, au moins ayez pitié/ [refrain]/ On nous a dit à l'école/ Que le xénophobe c'est celui qui n'aime pas l'étranger/ Je me demande souvent/ Dans un cas bizarre où ton étranger ne t'aime pas comment tu peux l'appeler/ [refrain]/ Je te reçois chez moi tu as matelas pour dormir/ Pour arranger ton sommeil, c'est ma femme tu veux/ Etranger nouveau modèle !/ Tu lui donnes la min, il veut prendre tout ton bras/ [Voix over] La Côte d'Ivoire est un pays multiethnique et non multinational/ L'étranger est un frère et restera un frère*

(...)Xénophobie, xénophobe, ségrégation tout ça c'est distraction/ Pour moi la xénophobie c'est quand un Ivoirien ne peut pas faire le commerce de blé dans son propre pays/ Tout simplement parce qu'il n'est pas étranger !/ (...) Chaque pays a ses lois on doit les respecter/ A chacun sa Constitution/ Dans certains pays on te demande la lune alors que pour être Ivoirien on te demande tes origines/ (...) On a toujours vécu avec nos voisins/ Tellement vécus qu'on est devenu des frères/ Déjà trop de problèmes/ Pitié ho ne venez pas nous diviser »

Le vidéoclip est articulé autour d'un plan central montrant le chanteur en noir sur fond noir devant une carte de l'Afrique. Les noms des différents pays du continent apparaissent. Il tient un tissu orange... Outre des images de danseurs, la symbolique du drapeau tricolore orange-blanc-vert est très forte, qui tel un étendard, est porté par un jeune homme courant à travers les rues. En définitive disent les chanteurs patriotiques à ce qui apparaît comme une nébuleuse assaillant la Côte d'Ivoire, vous avez toute la communauté internationale, l'ONU, etc. pour vous, mais « *La Côte d'Ivoire, c'est pour nous !* ». Une expression patente de l'appropriation du pays et de ses attributs...

La musique, en faisant les éloges d'une Côte d'Ivoire qui réussit fait l'écho de l'idéologie du succès de l'époque du miracle économique en même temps qu'elle participe à cette idéologie. L'exemple le plus récent et le (peut-être) le plus achevé est « Terre d'Ivoire » (A. Sawaya, 2003). En tant que monde imaginé, figures et métaphores dessinent les traits d'un pays de cocagne. Cette estampe sustente l'hypothèse de la jalousie des pays voisins et mieux, celle des étrangers ingrats, bénéficiaires de la légendaire hospitalité ivoirienne mais dont la reconnaissance s'est muée en convoitise. Le *Zouglou* reprend volontiers les métaphores courantes de l'idéologie du succès : la Côte d'Ivoire est « *l'Eléphant d'Afrique* ». La musique exalte les qualités du pays, de ses symboles les plus typiques. De façon explicite ou implicite (suggérée), elle participe de l'élaboration de l'imaginaire national. « *La Côte d'Ivoire est comme du sel elle n'a besoin d'aucune publicité* » (Les Garagistes, « Wakalomé »).

L'« ivoirité » représente un ensemble de traits fixes, une identité finalement autosuffisante, aux extrêmes limites de l'« authenticité » et de la « pureté » des pôles d'identité considérés. Ses zéloteurs (savants ou ordinaires) font fi de l'hybridation qui historiquement en affecte la construction. Or les processus variés et incessants d'hybridation relativisent nécessairement la notion d'identité : « Quand on définit une identité par le biais d'un processus d'abstraction des traits (langues, traditions, conduites stéréotypées), on tend souvent à dégager ces pratiques de l'histoire où ils ont été formés. La

conséquence est qu'on absolutise une façon de comprendre l'identité et qu'on rejette les manières hétérodoxes de parler la langue, de faire de la musique ou d'interpréter les traditions. En somme, on finit par obstruer la possibilité de modifier la culture et la politique » (Canclini 2010 : 22).

C. Propos conclusifs

Les modes d'expression musicale, artistique et plus largement culturelle des jeunes (le *zonglou* et ses dérivés par exemple), constituent une subculture ou un mouvement culturel « d'en bas » *a contrario* de l'ivoirité qui devient un processus d'action politique issu du « haut ». La rencontre des deux processus transparait dans ces genres musicaux développés par les jeunes et qui exhalent une ivoirité débridée et ludique, un style de vie « décontracté ». « L'ivoirité, en tant que concept culturel, se réfère aux caractéristiques attachées à la nature de ce qui (ou de celui qui) est ivoirien (...) C'est 'l'Ivorian way of life', à l'instar de 'l'American way of life', la manière de vivre ivoirienne! Cette conception de l'ivoirité est couramment acceptée par les artistes-créateurs, les écrivains, les chercheurs et le monde universitaire » (Kigbafory-Silué 2005 : 87).

Il s'agirait donc aussi d'attitudes, de manière d'être, de se comporter, de se nourrir (manger), de parler (*nouchi*, « français de Moussa »), d'ethos,... bref de culture en un large sens anthropologique. Alors, dans le fond, qu'est-ce qui est « ivoirité » et qu'est-ce qui ne l'est pas¹¹⁹ ? L'ivoirité, en essentialisant l'hybridité contrarierait donc l'hybridation en cours... La rhétorique courante de l'ivoirité s'insinue durablement ainsi dans les rapports quotidiens. Cette musique étant promue par les médias, ainsi, l'ivoirité affecte bel et bien les contenus mass-médiatiques ivoiriens.

La musique populaire moderne est une composante essentielle du contenu de la radio et de la télévision. Elle est une source de connaissance inestimable pour cerner la crise. Cela étant, la pléthore de DJ¹²⁰ n'exploite pas

¹¹⁹ Nous avons nous-mêmes recherché la spécificité de la production filmo-télévisuelle tu téléaste Léonard Groguhet et avons abouti à une certaine « ivoirienneté » du fonds culturel exploité - fait que « ça fait ivoirien et que le spectateur ivoirien s'y reconnaît et que le spectateur non ivoirien le reconnaît » - par analogie à l'italianité forgée par Roland Barthes dans sa célèbre analyse de l'annonce publicitaires des pâtes Panzani (cf. Bahi 1994).

¹²⁰ DJ Arafat, DJ Adébayor, DJ Héritier, DJ Jacob, DJ Ricardo, DJ Lewis, DJ Gaoussou, Shanaka Yakouza, S. Kelly (pastiche d'R. Kelly... ?) DJ Kedjevara, DJ Elo, DJ Mix, Dollar DJ, DJ Caloudji, Christibi, DJ Oudy, DJ Wolosso (?), DJ Brico, Inoce DJ, DJ Ressource, DJ String, DJ Shegal, Jet DJ, Douk Saga, Shacool, Molaré (Molah Omar ?), Bogolobango, Jean-Baptiste Kouamé et les autres « boucantiers », etc.

(ou extrêmement peu) le « créneau patriotique » et semble même s'en détourner au profit d'un ludisme épicurien. En outre, le tremblement du fessier typique de la bonne danseuse de *mapouka* n'est probablement pas à verser au compte d'une ivoirité chorégraphique qui, au demeurant, ne serait pas bien « dangereuse ». L'ivoirité dont il est question est bien celle qui, au plan idéologique, mobilise les passions, ou qui, au plan psychologique réveille les pulsions criminelles et non les sexuelles...

Les médias notamment les journaux et reportages se chargent donc de la vulgarisation à grande échelle de telles représentations. La musique populaire moderne apparaît aussi un puissant moyen de diffusion de ces images/représentations (nationalistes) visant à flatter la fierté ivoirienne et stimuler l'économie (Cf. Akindès 2010)... Certes, « Certes, les médias sont infiniment mieux équipés pour la caricature et le sensationnel qui pour les lents processus culturels et sociaux, mais la raison profonde de ces idées fausses est la dynamique impériale, et surtout sa tendance à la séparation, à l'essentialisation, à la domination et à la réaction » (Said 2000 : 79).

Mais l'ivoirité, mouvement d'idées (parce que conceptualisé par des idéologues du pouvoir et promu par les médias d'Etat) ne constitue pas un mouvement social émanant du « bas » voué au changement social. L'examen du contenu des médias montre davantage ce qui fait le succès de l'ivoirité en tant que manœuvre politicienne : leur grande simplicité à l'instar des rhétoriques populistes. L'efficacité et la persistance des thèses ivoiritaires, en tant qu'idéologie, s'explique par le fait qu'elles satisfont aux frustrations populaires et sont donc tout simplement intrinsèquement racistes (Appiah 1992) et populistes.

Il est certain que la notion d'« ivoirité » qui suppose un autre terme – la « non-ivoirité » – avec laquelle elle forme un couple solidaire, sépare de façon binaire le national de l'étranger (Canclini 2010 : 32), et est *ipso facto* génératrice et organisatrice de conflit. Les opposants politiques, à Henri Konan Bédié, à Robert Guéi et à Laurent Gbagbo, tous adversaires dans la compétition pour la conquête du pouvoir d'Etat, ont donc (souvent avec raison) agité l'ivoirité comme un épouvantail. Le drame de l'« ivoirité » est d'être donné comme l'essence de certaines ethnies, voire de la nation ivoirienne alors qu'elle ne peut-être qu'une émanation du « vivre ensemble » de la communauté nationale... En cela, elle est suspectée à juste titre de représenter la face visible et policée d'un fondamentalisme identitaire plus hideux.

La pression du processus de mondialisation, de débats globaux sur l'identité (individuelle ou nationale), sur l'Etat-nation, sur la démocratie, sur

la citoyenneté et notamment sur la place de l'identité individuelle dans les mutations actuelles du monde, ont achevé la condamnation d'un concept au nom duquel l'exclusion était de mise. Mais, cette sentence signifie-t-elle la mort du concept ? Il est possible d'en douter...

En effet, récemment encore, le magazine *Gbich* !, resté jusque là très prudent face à la question de l'ivoirité, a eut une réaction quelque peu surprenante à propos du cachet de Koffi Olomidé vedette principale lors de la cérémonie *Ebony* 2009, et de celui de Viviane N'Dour vedette principale à la cérémonie des *Antennes d'Or* de la Radiodiffusion Télévision Ivoirienne (RTI). En effet, le reporter déplorait le choix de ces artistes étrangers alors même qu'il existe une foule d'artistes ivoiriens. Il achevait sa diatribe en assénant « consommons ivoirien et n'allons pas chercher ailleurs [à l'étranger] ce qui est exclusif » (*Gbich* du 18 09 2009). Ces propos sont à verser au compte d'une ivoirité rampante au sens de préférence nationale.

Chapitre 5

Au-delà des médias : les « agoras, parlements » et « *grins* » et l'ivoirité

A l'entame de son film *Moi un Noir*, J. Rouch évoquait « la jeunesse sans emploi », déscolarisée, tentant d'entrer dans le monde moderne, ne sachant rien faire et tout faire en même temps, comme « une des nouvelles maladies de villes africaines » (Rouch 1958). Quelques décennies plus tard, force est de constater l'à-propos de son observation... Il est « naturel » de s'intéresser aux jeunes qui représentent toujours l'avenir d'un pays. Qui sont ces jeunes chez lesquels nous cherchons à appréhender l'ivoirité ?

A. Retour sur la situation des jeunes citadins

Parler des « jeunes » revient à évoquer la « jeunesse » comme concept élastique qui doit nécessairement être discuté... Où commence et où s'achève cette catégorie intermédiaire entre l'enfant et l'adulte ? D'autant que des subdivisions – telles que « *teen ager* », « adolescent », « jeune adulte » - viennent en brouiller davantage la perception de cette notion. La jeunesse se détermine d'abord par l'âge. « Plus de 50% de la composante des populations africaines au sud du Sahara se retrouve dans la catégorie d'âge de 15 à 35 ans (Jewsiwiecki & Létourneau 1998). La Côte d'Ivoire reste surtout une population jeune, les individus de moins de 35 ans représentent plus de 60% de la population¹²¹. Car il semble désormais en Afrique que l'entrée dans la jeunesse est précoce et que sa sortie soit tardive. De façon prosaïque, on reste « jeune » longtemps. Cette jeunesse a hérité des conséquences néfastes de la crise économique et sociale des années 1980, et des solutions toutes aussi navrantes pour résorber cette crise (Nyamnjoh 2010)... Le quotidien pour elle est fait de précarité, de sous-emploi, de chômage, d'exclusion sociale... d'expédients »...

Mais l'âge n'est pas un critère suffisant pour épuiser la définition de la jeunesse. Catégorie sociale aux contours incertains, la jeunesse est un passage dont les frontières ont évolué au cours de l'histoire et qui se module selon les situations sociales. L'âge de la majorité, n'est même plus un critère de

¹²¹ Source : ONU/World population prospects 2004.

précision de cette frontière : majorité civile à 21 ans mais droit de vote à 18 ans. En termes de frontières, l'âge n'est-il pas une donnée biologique socialement manipulée et manipulable (Bourdieu 1984). La notion de jeune, issue du langage commun, est une catégorie structurante socialement construite, intermédiaire entre la période de l'enfance et l'adulte d'âge mur voire de la vieillesse. Fluide, variable et stratégique, cette notion de « jeune » est le lieu d'un enjeu de lutte et relations de pouvoir entre « générations » (Bourdieu 1984 : 143-144). Les « jeunes » constituent aujourd'hui un véritable « phénomène social transnational et transcontinental » (Jewsiewicki & Létourneau 1998 : 8).

Il faut rappeler le piège de l'*insider knowledge* (cette connaissance de l'intérieur en tant que du membre du groupe ou de la communauté, favorable à la saisie de certaines subtilités peut aussi en oblitérer d'autres. Considérant leur compétence ou *knowledgeability* (Giddens 1987 : 30) dans ce qu'ils font, nous supposons alors que ces jeunes ont une certaine connaissance et certaines pratiques *accountable* (Garfinkel 2007 : 51) de la modernité. Le rapport des jeunes à l'ivoirité peut alors être envisagé comme le « résultat quotidiennement (re)construit » de leurs actions. Il est possible de les observer – les voir agir. Ainsi, approcher leur compréhension et leur vécu de l'ivoirité de ces jeunes suppose aussi de sonder leur « conscience discursive » (Giddens 1987 : 75-76) reflet de leur « sens pratique » (Bourdieu 1980).

Il s'agit de jeunes « urbanisés » de la ville, d'Abidjan en particulier, environnement créé (béton, verre, électricité, eau courante, transport en commun, télécommunications, etc.), qui constitue la normalité de leur vécu ordinaire. Dans un tel contexte, bien des jeunes, « faute de trouver des repères dans une société en mutation, l'inégalité et l'incertitude sont des caractéristiques majeures de la vie de ces jeunes » (Tinel & Guichaoua 2002 : 435), et en quête de repères et d'avenir stable. Les jeunes « *se cherchent* »...

Fluide, variable et stratégique, cette notion de *jeune* est aussi le lieu d'un enjeu de lutte et relations de pouvoir entre *générations* (Bourdieu 1984: 143-144). Comment devient-on adulte ? La césure entre jeunes et vieux est objet de manipulation et les frontières entre jeunesse et vieillesse sont un enjeu de lutte (Bourdieu 1984).

L'affaiblissement (voire la disparition) des rites de passage (remplacés par d'autres rites plus faibles), l'allongement des transitions professionnelles et la prolongation du temps des expériences qui tendent à repousser toujours plus tard l'accès à un plein statut adulte font que la jeunesse se décompose

désormais en plusieurs *phases* - de l'adolescence au statut de jeune adulte - que ce livre tente de décrire.

Ni enfants ni adultes responsables, ces jeunes en âge de procréer demeurent dans une situation liminale (Bahi 2010 : 56 ; Bayart, Geschiere & Nymanjoh 2001 : 192 ; Turner 1988 : 25-26) complexe : trop jeunes pour certaines responsabilités et activités mais assez adultes pour d'autres (sexualité notamment), trop jeunes pour diriger mais suffisamment pour voter, etc. Ces jeunes vivent dans un monde globalisé où la ville a de plus en plus d'importance... En Côte d'Ivoire en effet, « le phénomène urbain est fruit de la colonisation » (Zadi 1990 : 31) et la ville, site concret d'importation et d'expression des « techniques de fabrication de sociétés modernes » (Balandier 1962), est ce lieu où l'articulation entre pouvoir et savoir détermine largement les logiques de la sociabilité conflictuelle (Lamizet 2005 : 13).

Certains d'entre ces jeunes, citoyens depuis la naissance, connaissent de nom le village de leurs parents mais n'y ont pas vécu. D'autres, sont à peu près dans le même cas de figure sauf qu'ils ont grandi dans une autre ère ethnoculturelle que celles de leurs parents eux-mêmes de différentes ethnies : « *Mon père est de Bettie*¹²², *ma mère de Konefla*¹²³ ». L'enquêtée veut dire que son père est de l'ethnie Agni (groupe Akan) et que sa mère est de l'ethnie Gouro (groupe Mandé sud) « *mais j'ai grandi à Grand Mourrié, village Abbey*¹²⁴... *donc je peux dire que je suis Abbey*... ». Ainsi, beaucoup disent n'avoir pas de village puisqu'ils n'y ont pas vécu et y vont rarement. Qu'est-ce qui rattache encore le jeune au village et qui ferait alors la force du village ? Le village reste une force identificatrice ainsi que le lieu d'investissement d'un sentiment de sécurité : le village en effet reste encore pour beaucoup la source de la sécurité ontologique, le lieu d'une assurance de l'identité, même si cette sécurisation est mitigée. Mais le fait est que l'« amour du village » (Vidal 1992) est en crise chez ces jeunes et ne semble pas ardent au point de susciter des mobilisations particulières. Ces jeunes se sentent modernes en comparaison de ceux vivant ou restés au village, ou même de ceux qui, dans les enclaves ghettoïsées de la ville n'ont pas pleinement accès à cette modernité. N'y aurait-il pas une dynamique de renouvellement du sentiment de l'appartenance ? Certes, ce qu'il est convenu d'appeler la « crise ivoirienne »

¹²² Ville de la circonscription d'Abengourou, Moyen Comoé, Est de la Côte d'Ivoire.

¹²³ Village de la circonscription de Bouaflé, Hautassandra, centre ouest de la Côte d'Ivoire.

¹²⁴ Autre ethnie du groupe Akan.

(Ouédraogo & Sall 2008) a pu construire ou raviver une conception de la citoyenneté essentialiste basée sur l'autochtone. Mais, loin d'être généralisée, cette conception est en contrariété avec le cours même de l'histoire en train de se faire. Le rapport des jeunes à l'autochtonie tendrait à se distendre peu ou prou ; ils prendraient « de la distance par rapport aux appartenances ethniques ou communautaires » (Boizo 2003 : 211). Cette dilution de la socialité ethnique serait un des lieux majeurs d'expression de la modernité dans un référentiel qui serait plus le quartier –le *gbata*¹²⁵– où ils vivent que le village de leurs parents. Le quartier en effet est ce « morceau de ville » qui « peut être considéré comme la privatisation progressive de l'espace public » (Certeau, Giard & Mayol 1994 : 20-21), et la ville elle-même « cet espace social où les hommes viennent s'individualiser et, pour un nombre toujours plus grand, apprendre à acquérir leur autonomie » (Marie 1997a : 97).

La modernité charrie aussi des idées de conflit générationnel qui peut être même une condition de construction ou de négociation de la modernité. Ce conflit générationnel de la modernité est peut-être plus perceptible dans le rapport ville-village où les disparités en termes d'accès aux objets préfigurant la modernité, au temps et à l'espace de la modernité sont plus perceptibles ou plus patents. La distanciation par rapport à l'ethnie d'origine, par rapport à l'espace géographique d'origine rend concevable la possibilité de se déplacer, de changer de lieu, de ville, de pays, de continent. Car cette déterritorialisation et la relocalisation (Giddens 1994 : 93-94) qu'elle implique nécessairement, est déterminante pour l'autonomie des individus eu égard aux rapports sociaux préétablis de parenté. En cela, le vécu et l'imaginaire de la modernité sont source de « crise identitaire » profonde. La constitution de l'identité est lourde et problématique en ce sens qu'elle pose le problème du dénominateur commun de composantes de styles de vie du jeune : un individu en syntonisation continue, en accordage (ou *fine tuning*) permanent.

En outre, il n'y a plus de véritable identification à un leader politique charismatique. Il y a plutôt une démultiplication des modèles d'identification, potentiellement localisés partout... Car la possibilité de prendre une décision pouvant changer ou, tout au moins, entraîner des conséquences graves est liée à la période même vécue par les individus, ces « *fateful moments* » (Giddens

¹²⁵ En *nouchi* (français populaire des jeunes ivoirien) « baraquement », « habitation précaire » et par extension quartier précaire. *Gbata* est le diminutif de *Gbatanikro* (mot composé : de *gbata ni*, « abris », « baraques » en dioula et *kro*, « village » en baoulé) zone précaire (principalement composée de cours communes) située à proximité du marché de Belleville dans le quartier de Treichville à Abidjan.

1991 : 113, 114), ces moments où se décident les destins des hommes : le voyage, l'expatriation, le fait d'aller à l'aventure, « se chercher » est un de ces moments.

La modernité se marque par cette individualisation et cette autonomisation grandissantes (Marie 1997a : 84) qui, en milieu urbain, et notamment dans la grande agglomération abidjanaise, s'insinue dans la structure familiale ? Ce faisant, une sorte de repli sur les relations amicales comme lieu affectif diffus, d'autant plus vaporeux qu'il peut être dispersé dans l'espace, s'effectue alors. La famille entre en « concurrence » avec les groupes d'affinité qui deviennent aussi d'autres lieux de repli, d'autres lieux de l'affectif.

En définitive, dans les propos de ces jeunes, la modernité renvoie au mode de vie occidental « avancé ». L'idée selon laquelle la société industrielle est une (voire la) société moderne – idée décriée dénoncée entre autres par Ulrich Beck (2001 : 337-338) – connaît des avatars et une résonance ordinaire et tenace. La conception que ces jeunes abidjanais ont de la modernité nous semble fortement associée ou moulée par l'Occident technologique et scientifique, par les idéologies occidentales (Etats-Unis, Japon, Allemagne, Grande-Bretagne, France...) qui trouvent une bonne estampe dans le G8 ou le G20. L'accès à la modernité, même virtuelle, n'est-il pas un accès à l'Occident, c'est-à-dire finalement à un monde meilleur ? Il est alors aisé de comprendre pourquoi l'image de la Côte d'Ivoire urbanisée, avec Abidjan comme vitrine de ce développement, de cette occidentalisation, fouette l'orgueil patriotique de ces jeunes et alimentent leur préjugés sur l'immigration.

L'imaginaire de la modernité chez les jeunes abidjanais

Le vécu de la modernité implique une certaine conscience de la modernité, une certaine conception de ce que c'est qu'être moderne, donc un certain imaginaire. La construction de son identité de moderne par le jeune est productrice de l'imaginaire de la modernité. Cette situation de modernité, déjà là et allant de soi, est une donnée importante pour la constitution de l'identité de jeune moderne. Cette constitution demeure lourde et problématique en ce sens qu'elle pose la question du dénominateur commun de toutes ces composantes du style de vie du jeune. Entre traditions et modernité, le jeune se sentant ou se déclarant moderne est un individu en

syntonisation permanente et est toujours dans une position d'entre-deux. Pour autant, cette « liminalité » est-elle vécue comme un malaise ?

Ce sentiment de perte de l'authenticité, sorte d'essence ou d'originel détruit par la « modernité » est certainement à relativiser : « Depuis la nuit des temps, le changement a toujours été assimilé au désordre : les purs produits deviennent fous » (Clifford 1996 : 12). Pendant de longues années, reliquat de la colonisation, l'ouverture sur l'extérieur, l'Occident, et la technologie sous toutes ses formes ont été les moteurs idéologiques de la modernité. Dans cet imaginaire, développement, modernisation et objets technologiques sont nettement articulés et forment la modernité. La modernisation a pour modèle les nations occidentales développées ou avancées. En cela, Abidjan a pu pendant longtemps constituer une vitrine de modernité pour le pays voire pour l'Afrique de l'ouest. « Insister sur le caractère imaginaire du rapport à la modernité et au développement n'est pas formuler un jugement de valeur sur la réalité économique ivoirienne » (Augé 1995 : 283).

La modernité, toujours relative et construite, renvoie à un imaginaire commun ou partageable et partagé par et dans (ou grâce aux) les médias et Internet. Certes, les situations individuelles peuvent être très différentes et les uns peuvent être en « surmodernité » (Augé 1994 : 131) ou en situation d'exacerbation voire de paroxysme de la modernité (Giddens 1994). Elle est donc bien une « vision du monde », une manière de voir ce monde, un regard sur ce monde... un rêve sur ce monde, d'imaginé, voire de ressenti et peut-être de vécu. Le contemporain ivoirien – abidjanais – émane de l'expérience de la modernité considérée comme modèle européen construit dans la dynamique des relations avec des altérités non européennes.

Mais il existerait en même temps une certaine conscience des limites des possibilités de la modernité face aux maux incurables par la science des Blancs ; les « maux spirituels », les maladies et les morts envoyés par la sorcellerie toujours présente dans la société. Là, prêtres exorcistes, pasteurs évangéliques, tradi-thérapeutes ou tradipraticiens, médecins modernes se renvoient souvent les acteurs en détresse, demandeurs de service de santé – physique, morale et spirituelle – sur le marché l'infortune, des biens symboliques du salut (Gadou 2004). Cette limite de la quête du salut eschatologique et de la sécurité ontologique est très nette. La science et la technologie, valant pour la modernité, ne peuvent juguler l'angoisse existentielle de cette période transitionnelle entre les millénaires.

L'individualisme qui se développe est typique de cette modernité : les gens sont venus à Abidjan « en détail », séparément, traduisant ainsi, de façon

imaginée, l'idée de ces trajectoires qui s'autonomisent par rapport aux lieux concrets qui n'ont plus une importance fondamentale (qui ont de moins en moins d'importance). Donc, autonomie par rapport aux cycles des générations : la vie individuelle s'autonomise par rapport aux cycles des générations et devient une trajectoire, un itinéraire (Marie 1997b ; Leimdorfer & Marie 2003). Elle est peut être plus distanciée par rapport aux « traditions » ; cette prise de distance est source de réforme ou de modification de la tradition et de construction de la modernité : ces jeunes ne se sentent pas obligés de faire ce que leurs aînés, leur pères, avaient fait avant eux ; ils sont peut-être même plus critiques vis-à-vis des générations précédentes que ne l'étaient leurs pères, car ils estiment qu'ils « *voient clair* »... La préhension de la modernité en Côte d'Ivoire ne peut faire l'impasse sur les questions politiques. Le politique est un des lieux d'expression de la modernité politique (Bahi 2003 ; Thérout-Bénoni & Bahi 2008).

Dans ces trajectoires, l'endroit où l'on est né ne détermine plus inéluctablement le cours de la vie individuelle, du moins il y a ce refus catégorique : possibilité de changer de localité et même de pays renvoyant donc à la figure du voyage, du déplacement, pour chercher une vie meilleure... l'identification au terroir perd de sa vigueur... elle est au mitan des préoccupations politiques du moment et de la question de la citoyenneté en Côte d'Ivoire (Bahi 2006).

Nombre de ces jeunes sont eux-mêmes nés, ont grandi et évoluent dans un monde moderne dont ils ont conscience de la modernité et qu'ils qualifient comme tel. Leur modernité survient réellement avec le multipartisme et l'ère qu'il ouvre ; avec de formidables changements à l'échelle internationale et à l'échelle nationale, avec une explosion du nationalisme qui peut être lié à l'angoisse ou l'anxiété de la modernité. De fait, des changements importants affectant l'imaginaire et la vision de la modernité sont survenus : 30 avril 1990, réinstauration du multipartisme, 24 décembre 1999 coup d'état en Côte d'Ivoire, 11 septembre 2001 attentat du World Trade Center les Etats-Unis sont touchés en leur cœur, 19 septembre 2002 rébellion en Côte d'Ivoire, novembre 2004 fronde populaire contre la France, novembre 2008 élections de Barack Obama... Ces derniers événements ont profondément marqué les jeunes que nous avons rencontrés. Ils confortent l'idée que le monde n'est plus comme avant et que l'espoir est permis...

Les jeunes prennent conscience de cette phénoménalité en même temps que de leur situation de précarité et de marginalisation (en termes d'emploi,

de pouvoir d'achat et de pouvoir politique) qui, du moins en Afrique, tend à la maintenir dans cette situation suspensive d'exception sociale entre l'enfance et l'âge adulte (Bourdieu 1984). Pour autant, cette jeunesse, consciente de ce qu'elle suscite les convoitises politiques est active et s'organise afin de participer pleinement à la vie politique (Bahi 2001, 2003, 2004a). Cet activisme ne s'arrête pas à la vie politique mais investit tout les secteurs de la vie sociale dans la quête de sociabilité moderne (Bahi 2004b). Dans les discours les plus ordinaires semble poindre ou émerger l'idée de la modernité comme vision du monde et comme imagination de la place de l'individu et de son pays dans le monde dominant actuel. Plus généralement, dans quelles médiations de la modernité les jeunes se trouvent-ils pris en Côte d'Ivoire ? Un travail plus approfondi, allant d'une phénoménologie du rapport des jeunes à la modernité pour aboutir à une herméneutique de cette modernité chez les jeunes abidjanais reste à effectuer.

Le monde « (sur)moderne » advient et s'impose à eux certainement par les flux d'images médiatiques (Appadurai 2001 : 68-74), les objets de grande consommation dont le téléphone portable, les services nouveaux tels que les cybercafés, les modes vestimentaires... tels seraient en définitive les lieux et modes d'expressions de la modernité des jeunes abidjanais. Internet fait alors figure d'instrument abstrait dont ces jeunes internautes abidjanais ont quelques aperçus concrets à travers les quelques pages et sites qu'ils visitent et en lesquels ils ont confiance. Ils ne doutent pas des possibilités immenses de cet outil. En effet, « (...) la confiance est une espèce de 'foi' dans laquelle l'assurance de résultats probables exprime un engagement plutôt qu'une simple compréhension d'autre cognitif » (Giddens 1994 : 35). Pour Giddens en effet, la confiance est un sentiment de sécurité « justifié par la fiabilité d'une personne ou d'un système, dans un cadre circonstanciel donné, et cette sécurité exprime une foi dans la probité ou l'amour d'autrui, ou dans la validité de principes abstraits (le savoir technologique) » (Giddens 1994 : 41). Ces jeunes ont une certaine confiance en Internet car, dans la modernité, la confiance existe aussi dans le contexte de la conscience de « l'impact de la technologie sur le monde matériel » (loc. cit.). L'acceptabilité même de tels discours technologiques est liée à la construction de l'imaginaire de la modernité.

Les usages et les appropriations des TIC entrent dans des processus de coproduction ou de coédition de l'imaginaire technologique de la modernité ou de l'imaginaire de cette société moderne technologisée promue par les optimistes de l'Internet et des autoroutes de l'information. Le puissant du

discours dominant ou hégémonique promu à travers les médias et par les autorités politiques, sociales, culturelles. Une violence symbolique s'exerce sur les individus dans tous les champs sociaux, violence amplifiée par les tenants du champ de l'éducation qui voient dans les TIC une opportunité pour juguler les problèmes d'effectifs et de manque de bibliothèques (Bahi 2006 ; Seck 2000)... L'importance des TIC dans le rapport des jeunes à la modernité est liée au discours dominant (devenu ordinaire) sur ces technologies nouvelles, et de la technologie en général, relativement à leur impact présumé sur la vie sociale.

Reconstruire la modernité en questionnant son lien fatal avec la rationalisation (Touraine 1992) requiert certainement d'en reconsidérer la localisation géo-historique par l'examen de lieux différenciés de son énonciation. L'Afrique des villes, des citadins, est un des lieux ou des laboratoires des changements contemporains ou de la contemporanéité en perpétuel changement (Marie 1997a ; Leimdorfer 2003)... Le processus de modernisation en lui-même donne une indication sur les lieux de la modernité car modernisation renvoie à « changement social »... Or, toujours suivant Giddens, la modernité induit un processus de réflexivité au mitan d'un processus de renouvellement, de mouvement et, en cela, est le propre de toutes les sociétés. En Afrique, tout est en train de changer depuis des décennies : le mariage (sexualité, nuptialité), la famille, le rapport au pouvoir, la fraternité... Sans que nous ne nous en rendions compte nos stéréotypes sont désuets. La tradition se « modernise », la modernité se « traditionnalise » (Nyamnjoh 2010), bref, la vie est en train de changer mais en même temps, les clichés sur l'Afrique restent remarquablement identiques. C'est le regard ethnocentrique qui produit une hiérarchie dans les imaginaires autorisés de la modernité...

La participation des jeunes à la vie de la cité

La jeunesse constitue une des principales forces sociales qui taraudent l'Afrique subsaharienne en mutation, et par là-même représente un potentiel politique indéniable. Car la catégorie « jeune » est surtout une catégorie politique insérée dans un rapport de forces et subséquemment de pouvoir avec celle des adultes... (Bourdieu 1984).

Les jeunes face au sous-emploi, au chômage, à l'exclusion sociale (et politique) sont maintenus dans une situation d'« enfance prolongée ». Mais bien des jeunes ne faiblissent pas devant les problèmes sociaux qu'ils vivent.

Ils se manifestent de diverses façons pour exprimer leurs aspirations et leurs ambitions. Ils sont dynamiques, inventifs et créatifs dans tous les secteurs de la société. Ils abordent avec philosophie leurs conditions de jeunes et participent en tant qu'acteurs sociaux aux dynamiques mouvantes de l'Afrique contemporaine ». Ils se débrouillent – ils *grouillent* -comme ils peuvent et parfois aux limites de la légalité (Bahi 2011a). Les marginalisations sociales de la jeunesse et des exclus (ainsi que y compris ceux des périphéries du territoire – les frontières) seraient la principale source des conflits en Afrique de l'ouest (Galy 2004 : 163 ; Bayart, Geschiere & Nyamnjoh 2001)

Pourtant les jeunes se définissent comme (définissant) l'avenir ... A quels problèmes et défis ces jeunes sont-ils confrontés dans l'Afrique et le monde modernes d'aujourd'hui ?

Ce passage de l'ouvrage privilégie l'angle de leur participation à la vie de la cité (c'est-à-dire à la politique *lato sensu*). [La question de la santé, reproductive notamment et celle de la prévention des pandémies est aussi une problématique fondamentale chez cette catégorie de population]. Mais la « sphère des jeunes » est loin d'être homogène (Tinel & Guichaoua 2002 : 437). Leur participation à la vie de la cité révèle d'autres inégalités, d'autres clivages. Un certain nombre de précisions seront donc nécessaires pour appréhender les espaces de sociabilités que nous allons présenter.

Les Arts populaires, la musique de *zonglou* notamment sont une des voies de réussite en même temps qu'un moyen d'expression de leur situation, un moyen d'expression de ce sentiment de révolte qui peut les animer, une forme de participation à la vie de la cité (Bahi 2011b, 2001). A bien des égards, la musique populaire moderne, en tant que parole chantée, peut être considérée comme une prise de parole publique qui fait état de positions et prises de position de porte parole autorisés d'un « groupe social » ou d'une « génération ». Tandis que certains sont guettés par une « morosité attentiste », d'autres éprouvent un sentiment de révolte :

« Si [le] Plateau était [une] plantation/On allait tous travailler ! Mais malheureusement... / [Refrain] Abidjan on [n'] a pas le choix. Abidjan, vraiment on est serré (X2)/ Union discipline chômage/ Abidjan c'est sa vie qui peut chacun regarde dans son assiette/ Semblant nous arrange pas parce qu'on a pas le choix/ Tu veux tu veux pas le mouvement est géré/ Aujourd'hui à Abidjan relations est mieux que diplôme Ecole n'est pas mauvais/ Mais quel que soit ton niveau/ Ton papa n'est pas docteur tu peux pas être infirmier/ Tu veux tu veux pas le pays est dirigé/ [Refrain] Abidjan on a pas le choix. Abidjan, vraiment on est serré (X2)/

Abidjan est possédé/ Par des propriétaires terriens ils ont déjà tout partagé ils n'ont rien oublié Depuis les départements en passant par les partis, à la place des ministres on parle de conseils ethniques/. Quand tu cherches travail/ Tu arrives dans bureau/ Directeur Kouao Denis sous-directeur Kouao Lucas secrétaire Kouao Chantal/ C'est une affaire de Kouao/ Tu veux tu veux pas/ Le séfonisme est calé/

[Refrain] *Abidjan on a pas le choix. Abidjan, vraiment on est serré (X2)/*

Pour faire un petit papier tu vas taper deux semaines/ Tu es dans l'immeuble à six heures/ Le gardien vient à dix heures/ Le patron vient à midi/ Midi quinze il est parti/ Si tu es trop fâché/ Faut plus faire ton papier/ C'est vrai on cherche travail/ Mais on n'aime pas les foutaises/ On passe des concours où les admis sont connus/ On nous fait payer dossiers/ On nous fait payer l'argent/ Souvent même tu dois payer/ Parce que tu as échoué/ A la place des emplois/ C'est que des licenciements/ Arrêtez de nous former sinon on sera musclé/ faites très attention/ Parce que palabre qui est là/ On sait quand ça commence/ On sait pas quand ça fini/

[Refrain] *Abidjan on a pas le choix. Abidjan, vraiment on est serré (X2)/*

Dans ce domaine/ C'est les femmes qui ont la chance/ Elles ont toujours le dessus/ Grâce à leurs dessous/ Dans la loi du plus offrant/ C'est nous on est pas chanceux/ Parce qu'on a les fesses nues/ On a tous les problèmes/ On a trop espéré/ Les millénaires ont changé/ On a compté sur Dieu/ Aujourd'hui on compte sur vous/ Laissez-nous manger/ Même si c'est les os/ Regardez en bas/ On est en train de mourir/ » (Espoir 2000, « Abidjan »)].

Ce long exemple de chanson illustre bien l'état d'esprit des jeunes ivoiriens relativement à la crise multiforme (économique, sociale et politique) à laquelle ils font face dans leur vécu quotidien. D'une manière générale, on peut observer un mouvement général de recomposition des sociétés. La jeunesse subit cette recomposition parfois douloureusement. Elle estime souvent ne pas faire partie de l'élément moteur de cette recomposition. Mais cette jeunesse réagit et agit et travaille donc l'espace public médiatique et physique. L'espace urbain extérieur à celui du logement et du monde du travail, « lieu privilégié d'observation des rapports sociaux en milieu urbain », où la vie quotidienne de la ville est véritablement collective et où le rôle de la valeur d'échange est renforcé : « Une telle définition réfère à un présupposé, la valeur particulière du lieu public dans le mythe fondateur de la ville. Il est le lieu majeur d'expression d'une vie urbaine, l'espace collectif d'une démocratie au quotidien tel l'Agora d'Athènes, espace vide de propriété individuelle mais lieu d'exercice public et symbolique du pouvoir démocratique. Dans la lointaine et exotique Athènes, le droit à la parole était

cependant réservé aux citadins ayant le statut de citoyens, ce qui excluait du « pouvoir de cité » : femmes, esclaves et étrangers » (Courret 1997 : 434).

Les années 1980 voient l'entrée massive de femmes et de jeunes sur ce marché de l'informel, avec pour corollaires des changements et redéfinitions, négociations et conflits. « Dans le milieu du commerce, qui occupe la grande majorité des jeunes à Abidjan, les réseaux organisés autour des attaches familiales ou relationnelles sont indispensables. L'absence de réelle relation d'employeur à employé permet de maintenir au minimum le montant des rémunérations à verser. Ce sont ces jeunes qui permettent l'approvisionnement en ville » (Tinel & Guichaoua 2002 : 454). L'appartenance à un réseau favorise les marges bénéficiaires. Les mieux nantis sont impliqués dans des activités de l'économie informelle, aidant qui un grand frère ou une grande sœur, qui un oncle ou une tante (avec la plasticité de ces notions chez nous autres), leurs « tuteurs » le plus souvent, auxquels ils ont été confiés et pour les *business* desquels ils sont de véritables aides familiaux (e. g. Bahi 2011 ; Bahi 2004b ; Tinel & Guichaoua 2002 ; Marie 1997 ; Akindès 1990 : 120). Cette situation, quoique différente du chômage, est tout de même précaire. Elle leur permet d'avoir un petit pécule (des gages) pour survivre mais ne constitue pas pour eux de vrais emplois (Akindès 1990 ; Marie 1997a ; Tinel & Guichaoua 2002 ; Bahi 2011a, 2004b). Le chômage reste néanmoins élevé. La prise de la rue par les jeunes notamment la création et la fréquentation d'espaces de discussion exerce symbolique de ce pouvoir de cité. Nous présentons d'abord les « agoras et parlements », puis les « *grins* ». Nous situerons autant que possible leurs représentations de l'ivoirité.

Le phénomène des « titrologues¹²⁶ »

La presse écrite a joué un rôle important dans la diffusion de l'ivoirité. Mais, la presse quotidienne ivoirienne est elle-même affectée par le développement de ce que l'on appelle les « titrologues » : des personnes qui, dès le matin, à l'arrivage des journaux, liraient Unes des journaux exposés sur les étals des vendeurs. Et, à partir des titres des Unes, sans avoir lu les articles, se font leur opinion des événements. Le problème vient du fait qu'ils colporteraient aussi des « fausses » nouvelles dans leur entourage direct ou

¹²⁶ Ce passage de l'ouvrage repose sur notre article paru en 2001 : « L'effet 'titrologues'. Une étude exploratoire dans les espaces de discussions de rue d'Abidjan ».

indirect. C'est donc par dérision qu'ils sont qualifiés de « titrologues ». Cette utilisation du journal ne semble pas être épiphénoménale mais bien durable.

L'homme ordinaire pensait que les titrologues peuplent les « Sorbonnes¹²⁷ » qui naissaient dans certains quartiers d'Abidjan et qui étaient au départ des lieux spontanés où les gens se regroupent pour discuter et commenter l'actualité politique. Il s'agirait alors de la manifestation concrète d'un « effet d'agenda » c'est-à-dire de la capacité des individus à argumenter et à intégrer l'information délivrée par les médias. En cela, la *fonction d'agenda*, supposant que les attitudes, comportements et actions politiques des citoyens sont « structurés par les médias » capables de provoquer des changements cognitifs chez les individus en déterminant des priorités sociales (Balle 1997 ; Willet 1992 ; Lazar 1991 ; Bregman 1989 : 193-195), serait alors vérifiée.

Seulement, le hic est que les *titrologues* ne lisent les titres et font des commentaires à partir de là. Cette démarche exclut *de facto* le contenu même des articles. C'est dire que les *titrologues* ne vont pas aller en profondeur, mais faire des spéculations. En l'an 2000, en pleine période de transition militaire, l'émission satirique télévisée satirique d'une vingtaine de minutes, « Qui fait ça », diffusée le vendredi à 21h ou 21h30 sur La Première, a fustigé ce comportement. La chanson populaire par les voix du groupe musical zouglou « les garagistes » a aussi vivement critiqué ce comportement dans une chanson intitulée « Les titrologues ». Selon eux, ces « titrologues » colporteraient des nouvelles fausses sur le principe de la rumeur... Quelques paroles de la chanson des garagistes: « Depuis la naissance de plusieurs journaux dans notre pays on a remarqué (que) les mieux informés sont les titrologues yéé! (...) C'est ceux là même qui chaque matin très tôt se retrouvent devant les kiosques à journaux pour lire les titres sans savoir le contenu yéé! (...) C'est les mêmes qui de bouche à oreille désinforment le peuple, empoisonnent le système (...) Titrologues, arrêtez d'intoxiquer le peuple » (Les garagistes, « Titrologue »).

La chanson populaire, cette prose combinant poésie et information de type journalistique (Adom 2000 : 93), attire notre attention sur certains

¹²⁷ Or, en ces débuts des années 2000, ces « Sorbonnes » et en particulier celle du Plateau, sise aux 60 logements, étaient actives dans la dynamique de l'opinion publique, notamment avec des *sit-in* et des marches de protestation (contre l'Ambassade de France, contre la communauté internationale et « le parti-pris des médias étrangers », etc.). On a pu croire un peu vite à une manœuvre du pouvoir. C'est à la fois surestimer le pouvoir quel qu'il soit, sousestimer gravement les effets non attendus de la liberté d'expression introduite avec le multipartisme et la libéralisation de la presse d'opinion, et nier la capacité des individus à se regrouper et à se forger une opinion face aux faits marquants de l'actualité par l'intermédiaire des *mass-media*.

problèmes sociaux auxquels nous ne sommes peut-être pas attentifs. En l'occurrence, les artistes populaires modernes, à travers les médias (télévision et la musique populaire zouglou) se sont posés en instance de légitimation : en prononçant publiquement le mot « titrologue » ils en ont amorcé la reconnaissance des « titrologues ». Mais, en faisant état de leur évaluation de la situation, ils ont *ipso facto* posé une expertise qui elle-même a produit des faits normatifs : une qualification (« les titrologues ») et une disqualification (« lisent les titres sans savoir le contenu » et « de bouche à oreille désinforment le peuple, empoisonnent le système, intoxiquent le peuple »).

Ce sont donc finalement ces artistes populaires qui, en véhiculant l'anormalité voire le caractère quasi-pathologique du phénomène des « titrologue », en ont imposé les normes de lecture. Ce faisant, ils ont « pré-notionalisé » le problème et lui ont donné des dimensions déjà interprétatives liée à des représentations du « bon usage » du journal, des rapports de l'individu à l'écrit et à la lecture, à l'information de et dans la cité, ainsi qu'un rapport à son entourage et plus largement à son environnement social.

C'est dans ce contexte que nous avons étudié ce phénomène¹²⁸ non loin d'étals de vendeurs ou dans des espaces de discussions de rue, notamment à la Sorbonne du Plateau. De fait, « titrologue » est une représentation plutôt négative, peu valorisante, renvoyant à un manque ou un refus de culture : des gens qui ne savent ni ce qu'est un journal ni son usage ; des gens qui ne lisent pas et peut-être qui ne savent pas bien lire... un « non-intellectuel ».

Mais en creusant davantage, il apparaît qu'en réalité, ce sont des citoyens intéressés par la vie de la nation, mais qu'ils vivent un désenchantement de la presse au bout d'une décennie de multipartisme et de presse pluraliste. Il y a de la déception et une attitude de méfiance vis-à-vis de la presse.

De la déception en effet, car ils veulent s'informer mais la presse n'est pas à la hauteur de leurs attentes. Les titres sont « accrocheurs » mais « démesurés », « en déphasage » par rapport aux articles qui du coup paraissent vides, « il n'y a rien dedans (dans les articles) » dénoncent-ils. « Tout est dit dans la Une ». De la déception aussi car c'est le sensationnel qui prime et peu importe si cela correspond ou non à la réalité. Quant aux articles correspondant à ces titres, ils sont jugés vides de contenus. Bien des personnes interrogées considèrent que lire le titre revient à lire l'article ou si l'on préfère, lire l'article n'apporte rien au titre. Les titrologues « imaginent le

¹²⁸ Rapidement s'est posée la question de savoir comment mener une telle enquête, qui interroger et où ? Une approche plutôt ethnographique et nécessairement patiente a alors été retenue (Cf. Bahi 2001).

contenu » de l'article. Dans de telles conditions, il ne vaut donc pas la peine de dépenser de l'argent pour acheter ces journaux...

Ensuite, cette déception s'est probablement commuée en méfiance vis-à-vis de la presse¹²⁹. Les principaux griefs sont à l'égard de la presse et surtout des journalistes : la presse est trop partisane, les journalistes sont trop partisans. La démesure du caractère partisan de journaux débridés et trop militant est mise à l'index par les personnes rencontrées. Pour elles les journalistes sont des militants de partis politiques et sont donc passionnés en raison de leurs appartenances politiques. Les journalistes, en tant qu'« intellectuels¹³⁰ », savent ce qu'ils font. Cette méfiance est renforcée par une autre idée répandue : celle selon laquelle les journalistes donnent dans la délation (« ne vérifient pas leurs sources », « ne font pas d'enquêtes pour vérifier l'information », « affirment des choses sans donner de preuves »). En fin de compte, en raison de la « lâcheté » des leaders politiques ivoiriens, les journalistes, militants zélés qui hurleraient plus fort que ceux qui doivent hurler, actionneraient véritablement la vie politique ivoirienne. Derrière cette condamnation se profile l'image de la « voix du maître ». Les journalistes, autrefois appelés des porte-voix des responsables du parti unique, seraient aujourd'hui, avec le multipartisme, des thuriféraires des leaders politiques de partis différents. En d'autres termes, le principe n'a pas changé, ils sont toujours des tambours parleurs attachés à des tambourinaires rivaux. Le traitement de l'information est donc affecté par cet *habitus*.

Il est donc possible que les « titrologues » colportent de fausses nouvelles car, fondamentalement, ils se tournent vers les autres pour essayer d'en savoir plus et satisfaire leur « besoin » d'information. Le phénomène des « titrologues » apparaît alors comme « un effet d'interprétation du flou » laissé par le traitement partisan, partial et incomplet de l'actualité politique. Cet effet interprétatif est lié à la vacance du sens du message et au flou qu'il laisse : « L'incomplétude du message entraîne donc les acteurs à compléter d'eux-mêmes le message pour lui donner une cohérence et un sens. Ce complément de forme, apporté au message, se fait en fonction des préoccupations psychologiques de celui qui réorganise le message » (Mucchielli 1991 : 47).

¹²⁹ Notons même un certain mépris à l'égard des journalistes. Précisons toutefois que cette attitude de mépris était surtout enregistrée chez les animateurs des espaces de discussion de rue d'Abidjan.

¹³⁰ La notion d'intellectuel est très élastique dans l'esprit de personnes qui ne sont pas allées loin à l'école et renvoie souvent à une fourchette assez large allant des diplômés du secondaire à ceux de l'enseignement supérieur.

La « titrologie » est donc une des réponses inédites des citoyens face au déséquilibre de la construction de l'information dans l'espace public. La « titrologie » révèle les stigmates de la construction partisane de l'information politique nationale dans la presse écrite d'information générale et d'opinion. Bien qu'il soit difficile de le démontrer, l'attitude de titrologue se double de celle de l'information par la médiation individuelle. En effet, le contexte d'apparition du phénomène des titrologues est marqué par des incertitudes de tous ordres. Dans le domaine politique, elle est même source d'anxiété : le coup d'Etat récent a exacerbé l'angoisse de ne pas savoir « où on va ». De nombreuses rumeurs anxiogènes circulent. Face aux incertitudes du monde et aux équivoques et contradictions de la presse elle-même « rumorigène », les citoyens veulent être situés. Cela, à notre avis, explique au moins en partie l'importance et le développement des espaces de discussions de rue (Sorbonne, Parlements, etc.) dans certains quartiers d'Abidjan.

B. Agoras, parlements et *grins*

Les mouvements des militaires en cette fin d'année 1999 étaient donc bien plus qu'une jacquerie de bidasses. Depuis quelques temps (années) la société ivoirienne était en ébullition. Les longues funérailles du père de la nation n'ont laissé qu'un court répit aux dirigeants, qu'une courte trêve aux adversaires politiques. L'éviction d'Alassane Ouattara et les dérives xénophobes voire racistes auraient conduit au coup d'Etat. La rébellion, *bis repetita placent*, était certes d'une toute autre dimension que ce coup de force. Mais faut-il voir dans les acteurs collectifs de cette effervescence populaire, des mouvements sociaux ? Il s'agit en fait de mobilisations pour des événements ponctuels, des formes diverses de protestation : barrages, occupation des trottoirs, des rues, des espaces communs... Cela est somme toute classique dès lors que cela est temporaire. Que dire alors lorsque cette occupation est quasi-permanente ? Presque continue ? Comme si l'espace commun était « privatisé » ?

Des espaces de discussion de rues se sont développés à Abidjan depuis le retour au multipartisme en Côte d'Ivoire. Depuis la « Sorbonne » du Plateau, née dans les années 1980, mais réellement apparente autour de 1995, la transition militaire semble paradoxalement avoir débridé le mouvement et d'autres espaces ont vu le jour. La démarche que nous avons adoptée consiste en une analyse situationnelle en compréhension du point de vue des acteurs, articulant observations *in situ* et entretiens en profondeur. + une

archéologie du quotidien, reposant essentiellement sur du testimonial, pour tenter de reconstituer l'historique de ces espaces de discussion.

« Agoras et parlements »

Des espaces abidjanais portaient des noms pittoresques eu égard à l'écart patent entre les données physiques de l'espace et le nom qui lui est attribué : la « Sorbonne » du Plateau, le « Parlement » de Yopougon, la « Sorbonne 2 » d'Atticoubé, la « Sorbonne » de Wakouboué, la « Sorbonne » d'Abobo Avocatier, le « Parlement de Dabou », le « Sénat d'Abobo », l'« ONU d'Abobo », le « Congrès de Yopougon », le « Forum de Yopougon », « La Seconde République » à Cocody Angré, etc. Phénomène nouveau dans le paysage urbain, l'espace de discussion de rue a pris l'ampleur à partir du 19 septembre 2002 jusqu'au au premier trimestre de l'année 2011. La situation de guerre qu'a connue la Côte d'Ivoire depuis semble avoir accentué chez les jeunes cette propension à créer des espaces de discussion.

De prime abord, l'espace de discussion de rue se présente comme un tout dont l'unité assurée de fait par d'une dénomination. Espaces gastronomique, marchand, sportif, religieux, politique et de détente semblent s'interpénétrer dans une ambiance de foire. L'espace fait partie de ces concepts dont l'évocation semble évidente mais dont la définition est complexe. « Milieu caractérisé par l'extériorité de ses parties, structurant et structuré par les actions sociales », l'espace est social dans sa matérialité explique P. Fritsch « car du territoire à l'univers, il se trouve toujours socialement marqué, divisé, disputé ou négocié, ignoré ou exploré, aménagé ou préservé etc., mais aussi toujours socialement perçu, représenté et conçu » (Fritsch 1999 : 193). Comment se constituent et se construisent les espaces de discussion de rues ? Par quel processus les données spatiales tangibles sont transformées en espaces fictifs/fictionnels ?

La Sorbonne du Plateau a émergé vers 1982 – n'avait pas l'ampleur qu'elle a connu après le décès du président Félix Houphouët-Boigny et même la transition militaro-civile (cf. Bahi 2003). Des personnes se rassemblaient en plein air, passionnées par l'actualité politique, nationale et internationale, qu'elles commentaient des heures durant. Les « agoras et parlements » dans les cités-dortoirs des villes – privatisation de la voie publique.

Jusque là, les médias bâillonnés (Bahi 1998) l'opposition muselée ne pouvait s'exprimer que dans des maquis (Kouakou 1982a), par le canal de la rumeur ou « Radio Treichville », par des tracts. La critique ne visait que les

mœurs des dirigeants (Bahi 1994 ; Touré 1981). Le retour d'exil de l'opposant historique Laurent Gbagbo (1988) coïncide pour ainsi dire avec le vent mondial de la démocratie, l'effondrement du bloc soviétique symbolisé par la destruction du mur de Berlin en 1989. La rue devient un enjeu de pouvoir. Tous ces sujets animent La Sorbonne naissante au Plateau et les espaces encore plus spontanés où, Laurent Gbagbo, socialiste, créateur d'un parti clandestin, puissant orateur, est perçu comme celui qui « *a le courage de dire la vérité au PDCI* » et aura poussé le « Vieux » à « *libérer la parole* ». Laurent Gbagbo est un modèle d'orateur pour les tribuns ou discoureurs des « *agora et parlements* » et ils l'imitent bien volontiers. Ces espaces de discussions de rue sont essentiellement animés par des jeunes (orateurs et auditeurs) issus des couches sociales défavorisées qui disent venir dans ces lieux, les uns pour informer, éclairer, enseigner, les autres pour s'informer, comprendre ce qui se passe dans le pays, s'instruire ou débattre des faits d'actualité (Bahi 2001 ; 2003 ; 2004 ; Atchoua 2002, 2008).

Mais les forums de discussions de rue se sont développés à la faveur du climat politique au lendemain du coup d'Etat qui a mis fin au régime du président Henri Konan Bédié. Paradoxalement, c'est parce que la junte militaire se voulait favorable à la démocratie que des espaces connaissent un essor. Avec la rupture du front républicain, les animateurs des forums de discussions de rue se scindent. Tandis que les uns poursuivent avec la Sorbonne et vont créer d'autres groupes, les autres s'investissent dans les *grins* existant, les développent et en suscitent d'autres.

Les acteurs conquièrent d'abord un territoire, c'est-à-dire « [d'abord] un lieu ou une aire géographique, occupé par une personne ou un groupe; il sert de support à une ou plusieurs fonctions, telles que l'échange, le travail ou le retrait; il implique généralement l'appropriation, ou la personnalisation d'un lieu à l'aide de marqueurs, comme par exemple, une plaque d'identification sur la porte d'entrée et des enseignes de propriété. Il se manifeste également par l'existence de frontières interpersonnelles, permettant d'en contrôler l'entrée » (Fischer 1996 : 213).

Le langage (discours), lieu d'investissement du symbolique, participe de la définition d'une perspective commune, et produit un effet manipulateur sur les contextes constitutifs de la situation de communication qui se met en place. Les données spatiales tangibles des lieux, loin de constituer un *behavior*

*setting*¹³¹, sont co-construites, « manipulées » ou « travaillées » par les interactions des acteurs en situation, et en espaces symboliques¹³² ». C'est par et dans le processus de la communication que s'opère le glissement de la spatialité tangible à l'espace construit symbolique (Bahi 2004c). L'espace en tant que territoire réel devient alors symboliquement un « autre espace » c'est-à-dire une « agora », une « Sorbonne » un « Parlement », un « Sénat », etc., symboliques.

Retournons quelque peu en arrière dans le temps. Les espaces de discussion de rue occupent des parties de l'espace du commun qui deviennent des territoires : l'espace des Soixante Logements en plein cœur du quartier des affaires et des administrations, un espace abandonné en face des Services Techniques de la Mairie à Yopougon, une rue non bitumée à Abobo, etc. C'est littéralement la rue, un environnement bruyant, une sorte de carrefour très animé où les gens vont et viennent. L'espace de discussion de rue est en apparence ouvert à tous. À quelques exceptions près, ces espaces sont aussi des lieux de restauration à prix modique. Les problèmes de restauration se posent en effet avec acuité pour les travailleurs et les élèves. Déjà, la crise économique avait vu le développement des maquis dont F. Kouakou N'Guessan se demandait, à l'époque, s'ils étaient des lieux de conscientisation ou de restauration (Kouakou 1982b : 127). Avec la dévaluation du franc CFA et l'augmentation de la pauvreté dans les villes, notamment à Abidjan¹³³ (Bamba 2001 : 65), les questions de l'alimentation

¹³¹ C'est-à-dire une scène comportementale qui tend à poser l'espace comme un cadre statique et définit par des éléments stables en un décor qui finalement sert de toile de fond à l'action.

¹³² Le cadre conceptuel que nous avons adopté pour rendre compte de ce phénomène est celui de la théorie sémiologique et contextuelle dont les référents sont convoqués tout au long de l'analyse. La communication y est conçue comme une conduite et les conduites comme des communications. La communication est un processus qui « travaille » ou manipule les contextes constitutifs de la situation. Ce cadre en effet nous paraît suffisamment large pour tenir compte de la situation de communication qui fait l'essentiel des échanges communicationnels. L'espace de discussion de rue est donc conceptualisé comme une communication généralisée composée « toutes les expressions des acteurs qui prennent un sens dans un contexte défini à cet effet » (Mucchielli 2000b : 83). La manipulation de contextes constitutifs de la situation aboutit à la genèse du sens de la communication généralisée que constitue l'espace de discussion et que cet espace prend sa dimension symbolique. Les acteurs de ces espaces de discussion vont manipuler les éléments constitutifs de la situation particulière que constitue l'espace de discussion de rue et opérer cette co-construction au cours des interactions.

¹³³ Lambert Ngaladjo Bamba précise : « L'analyse empirique menée établit de façon nette que les poches de pauvreté qui étaient situées en zones rurales et particulièrement en

(de la restauration) se posent avec encore plus de gravité. Un petit tabouret, une table, quelques chaises, un petit fourneau serviront à matérialiser tant bien que mal le territoire que l'on s'est approprié¹³⁴. Les commerçants siègent tranquillement sans se mêler aux conversations. La saturation sensorielle due aux bruits de la circulation des véhicules, des voix humaines, des odeurs, de la chaleur, etc. est notable sur ces sites¹³⁵. Cette occupation anarchique des lieux illustre bien l'incapacité des pouvoirs publics à réguler la gestion de l'espace du commun. Parce que ses usages privatifs et publics se recouvrent, et qu'elle se situe « à l'interface du public et du privé », la rue peut être considérée comme un « entre-deux » : La rue est aussi « un espace de la transgression –des normes, des territorialités- par les usages que lui assignent de fait ses utilisateurs autant que par les hésitations étatiques et le désintérêt de la municipalité. Mais, dans le même temps, la rue fonctionne aussi comme un espace de la confirmation des inégalités et des différences. Elle est donc avant tout une construction issue des cheminements mentaux, des itinéraires temporels et des trajectoires économiques individuelles ou collectives » (Janin 2001 : 178).

Une territorialité est perceptible dès lors que l'on observe attentivement les espaces de discussions de rues. En effet, « la territorialité se caractérise par un certain nombre de comportements explique R. Ghiglione, (...) selon l'environnement dans lequel il se trouve, l'individu va privilégier plutôt tel aspect du comportement » (Ghiglione 1986 : 116). Dans les espaces considérés, il faut saisir cette territorialité à au moins deux niveaux. Un

savane, se sont déplacées vers les zones rurales et plus précisément à Abidjan, à la suite de la dévaluation » (loc. cit.).

¹³⁴ Beaucoup de ces espaces ressemblent à des marchés, de véritables bazars en plein air. Des petits commerçants sont installés à qui mieux-mieux avec des moyens rudimentaires : cireurs de chaussures, petits coiffeurs, vendeurs de limonades, vendeuses de bananes braisées et cacahuètes, de plats cuisinés (*aloco, garba, tchèp*, sauces diverses, etc.), de thé et de café, tandis que d'autres circulent parmi les gens. À la « Sorbonne » du Plateau, des vendeurs de plantes médicinales étalent leurs remèdes-miracles sur des toiles à même le sol. Quelques écrivains de guingois en présentent brièvement les vertus thérapeutiques. Chacun de ces « docteurs » en médecine africaine y va de son boniment. Les vendeuses de sachets d'eau glacée circulent au milieu de tout ce beau monde. Les passants s'arrêtent, consultent des journaux, les leurs ou ceux du voisin, s'achètent des friandises, de quoi se restaurer ou se désaltérer. Jusqu'à une période récente, ils pouvaient même se procurer des tissus, des frifes, des vêtements neufs ou des pacotilles.

¹³⁵ Tout autour de l'aire occupée et réservée aux échanges de parole et de marchandises, la circulation des automobiles et des personnes est dense. Le bruit de moteurs des nombreux véhicules personnels et de transport en commun est encore plus pesant. Petits maquis, kiosques, tables de vendeurs semblent être mélangés aux personnes qui viennent écouter et discuter.

premier palier serait celui de toute la population qui occupe l'espace. Un second niveau concerne plutôt la manière dont les différentes activités se partagent des parcelles et coexistent sur ce territoire. L'aire où se tiennent les débats et les conférences est délimitée à qui mieux-mieux. Les autres portions (de territoire) sont matérialisées par les cercles d'auditeurs qui se forment autour de différents orateurs (sur lesquels nous reviendront plus loin). À la « Sorbonne » du Plateau où les regroupements sont les plus importants numériquement, on peut retenir que des petits groupes se forment et sont dispersés dans l'espace. Les conversations ne sont pas vraiment audibles d'un groupe à l'autre. Cela renvoie aux notions de distance et d'isolement. De rares individus tendent à s'isoler individuellement par la lecture de journaux, ou de prospectus de turfistes. Tout se passe comme si c'étaient plutôt des petits groupes qui s'isolent. Au demeurant, cet isolement relatif est faible parce qu'aller d'un groupe à l'autre est toujours possible. Le comportement territorial chez l'homme est hautement socialisé et ne dépend pas exclusivement des caractéristiques physiques d'un lieu : « Il intègre les perceptions, l'utilisation et la protection de certaines zones ou objets, ce qui n'implique pas la possession légale d'un espace, mais simplement une emprise indépendante de la propriété, au sens juridique, exprimée par des indices comme le marquage » (Fischer 1996 : 213).

Dans les espaces de discussion de rues étudiés, ces marqueurs territoriaux semblent plutôt rares et peuvent échapper à l'observation. En effet, hormis le « Parlement » de Yopougon qui exhibe une pancarte indiquant nommément « Le Parlement »¹³⁶, les autres espaces sont pour ainsi dire anonymes à tout le moins non signalisés. Rien n'indique au niveau collectif que nous sommes à la « Sorbonne », au « Parlement » de Cocody ou au « Sénat » d'Abobo. Il faut donc remarquer le peu d'artefacts utilisés pour désigner la possession personnelle d'un espace aux niveaux individuel et collectif. La situation de foule conventionnelle l'interdit de fait. Dans cette situation globale, l'espace personnel s'efface au profit de l'espace collectif. En établissant des frontières entre moi et les autres comme un des éléments de l'affirmation de soi, l'espace personnel sert (permet à l'individu de) à réguler les interactions avec l'environnement social. Ici, cet espace personnel semble réduit à son expression la plus élémentaire. En élargissant le cadre et la durée d'observation (afin de saisir la mise en place, mode d'occupation) on se rend

¹³⁶ Sur l'arbre central, est accrochée une pancarte noire sur laquelle est représenté en blanc un bâtiment à péristyle, colonnes rappelant l'architecture romaine, ou le Palais de l'Assemblée Nationale Française, ou l'emblème de l'UNESCO, etc.

compte que bien avant que ne débutent les discussions, les occupants du site ne s'installent jamais sur les portions de l'espace qu'occupent les autres. Commerçants et « sorbonnards » connaissent leurs places respectives. Orateurs et auditeurs évitent d'empiéter sur le territoire des commerçants et vice-versa. On note aussi que les animateurs des différents cercles évitent autant que possible d'empiéter sur le territoire des autres animateurs (sur le sous-territoire des autres équipes). Il faut également remarquer que la « Sorbonne », le « Parlement », ou encore le « Sénat », présentent des caractéristiques du « territoire secondaire » : celui-ci « est semi-public ou semi-privé, gouverné par des règles plus ou moins clairement définies concernant son droit d'accès et son usage. Il s'agit d'un lieu relativement contrôlé par ceux qui s'y trouvent (bistrots, clubs, etc.) mais ce ne sont pas toujours les même personnes qui l'occupent au même moment; il est donc l'objet d'un mode d'appropriation dont le contrôle est défini de manière plus ambiguë que dans le territoire primaire » (Fischer 1996 : 213).

Les individus et groupes d'individus vont territorialiser un espace urbain (les Soixante Logements, un espace vert, une portion de rue, etc.). Un attachement au lieu est perceptible : « *c'est comme une deuxième maison* », « *c'est devenu une drogue pour moi* », « *je ne peux plus m'en passer* », etc. L'espace de discussion de rue se présente à certains égards comme un espace intermédiaire : les occupants n'hésitent pas à changer de place (et cela ressemble à un investissement faible de l'espace en comparaison de l'espace privé, celui du domicile par exemple). À d'autres égards, cet attachement aux lieux est une donnée importante qui indique ainsi une sorte de privatisation de l'espace (territoire) dans le temps. Cette appropriation fondée sur l'ancienneté sur les lieux, procède d'un mouvement dialectique : « plus un individu occupe régulièrement et longuement un espace, plus il se sentira des droits sur celui-ci; (...) (et) plus ses droits sur le territoire seront reconnus par autrui » (Ghiglione 1986 : 122). Ce mouvement dialectique est au cœur du processus d'appropriation du territoire des discussions de rues. Les espaces occupés, devenus la plupart du temps et par la force des choses, des espaces à l'abandon, sont devenus « propriétés » des personnes qui les occupent et qui se sentent des « droits » sur ceux-ci. Cette territorialité est repérable tant au niveau global qu'au niveau individuel. Les personnes se sentent des droits sur la fraction de territoire qu'ils ont territorialisée. Cette notion de durée, et dans notre cas d'ancienneté, est importante dans le processus d'appropriation de l'espace parce qu'elle renforce l'impatronisation des individus sur ces espaces de discussion, leur régulation, et certainement dans la dynamique des

interactions. Bon nombre de ces personnes se targuent d'être présents depuis longtemps : depuis de nombreuses années, bien avant que tel ou tel espace ne soit créé, depuis la création de l'espace. En réalité, dans ces espaces de discussion de rues, le marqueur territorial le plus manifeste est la présence des individus (animateurs attitrés et auditeurs fidèles) sur les lieux. Cette présence des acteurs est observable quelques heures avant le début des séances et la durée de l'occupation de ce territoire s'étend même au delà des séances centrales de discussions. Les activités commerciales peuvent être considérées comme la périphérie de l'aire de la discussion... des traces de leurs activités sont perceptibles (tables, bancs en temps de saison sèche). C'est ce qui explique qu'en l'absence des vendeurs leur matériel peut servir de sièges pour les conférences. C'est aussi ce qui explique qu'en l'absence des orateurs et des auditeurs de ces espaces de discussion, le territoire qui est le leur n'est pas occupé, comme si chacun connaît et respecte les places des uns et des autres. Il faut noter la régularité des placements qu'observent les personnes qui occupent la « Sorbonne », comme si chacun connaissait sa place et respectait celle de l'autre. En définitive, ce marquage territorial, parce qu'il est surtout basé sur la présence effective, nombreuse et longue des individus, devient un marquage collectif. Il indique une appropriation indéniable de l'espace en même temps qu'il servira à édifier sa dimension symbolique essentielle.

C'est donc dans cet environnement que, régulièrement¹³⁷, des gens se regroupent, parlent entre eux ou écoutent un orateur de leur choix. Le fait est que ces personnes de la « Sorbonne » occupent un espace qu'elles se sont approprié au moins mentalement et qui fait désormais partie de leurs habitudes quotidiennes. Si on estime que le territoire est un élément de la relation sociale, il faut s'interroger sur l'aspect collectif de cette « territorialisation » de la rue, des espaces de tous et finalement de personne. C'est par un tel processus que globalement, le territoire est conquis par les individus. Il reste à comprendre comment ce territoire conquis devient un espace construit symboliquement et qui prend des noms tels que ceux nous avons cités plus haut. Un peu comme à *Speakers' Corner*, ces orateurs

¹³⁷ les périodes de regroupement varient selon les quartiers. Ainsi, à la « Sorbonne » du Plateau, ils ont lieu du lundi au samedi, dès 11 heures et jusqu'à 18 heures environ. Ailleurs, au « Parlement » de Yopougon, ou au « Sénat » d'Abobo, si les premiers regroupements sont perceptibles dans la matinée, c'est plutôt entre 16 heures et 19 heures qu'ils sont remarquables.

politiques parlent aux foules à partir de stands improvisés¹³⁸. La table empruntée ou louée aux commerçants d'à côté sert d'estrade de fortune sur laquelle, juché comme un tribun, l'orateur s'égosille en délivrant ses messages aux accents messianiques sur le sujet de son choix. Des groupes d'orateurs qui partagent telle ou telle spécialité formeront des regroupements distincts et qui rivalisent d'adresse pour attirer le public.

Ces espaces sont essentiellement basés sur les échanges de paroles. On échange les potins sur le sport, on fait des commentaires sur les équipes, les matches, on échange les tuyaux des turfistes¹³⁹. Ces éléments sont déjà là au moment des observations. Les espaces de discussion de rues sont structurés par des personnes dites très informées qui se sont donné pour mission d'éclairer les autres en déjouant les pièges tendus dans la presse qu'ils jugent profondément partisane (Bahi 2001). Dans les descriptions et les commentaires qu'ils font de leurs pratiques, les acteurs mettent en œuvre des schémas (des structures cognitives) interprétant le monde, et donnant une certaine vision du champ politique. Ils produisent des expressions et des conduites (nous reprenons les termes de Mucchielli 2001 : 114). Un système de pertinence se dégage et est constitué d'un ensemble de préoccupations majeures des individus (dont l'actualité politique) et qui correspond à une vision du monde. « Les éléments significatifs de la situation sont sélectionnés à partir de ce système de pertinence » (Schütz 1987 : 14-15; Mucchielli 2001 : 115). Du coup, les espaces de discussions de rues constituent des situations typiques c'est-à-dire « porteuses d'expériences potentielles dont on s'attend à ce qu'elles soient similaires à celles du passé » (Schütz 1987 : 13). La situation construite est « typifiée » c'est-à-dire organisée selon un ensemble d'éléments qui ont du sens pour eux. Le problème qui occupe les acteurs (ce qui se passe dans le pays, l'actualité politique) constitue l'intentionnalité –leur orientation

¹³⁸ Speakers' Corner, à l'angle nord-est de Hyde Park à Londres est, par tradition, un espace où les speeches publics peuvent être faits par n'importe qui ayant quelque chose à dire sur quelque sujet que ce soit. Cet espace fût érigé comme tel en 1872, après que Hyde Park même devienne un centre populaire de discours publics. Les speakers parlent aux foules à partir de plateformes improvisées faites de caisses en bois. Des speakers individuels ou représentant des organisations ou des causes particulières délivrent leurs discours les week-ends. La foule se rassemble souvent autour d'un speaker, et, en général, se sent libre de faire des commentaires sur le discours ou d'interrompre simplement celui-ci s'ils ne sont pas d'accord avec ce qu'il dit. Speakers' Corner est souvent vu comme un symbole de la liberté de parole. On peut consulter <http://www.britain-info.org/>

¹³⁹ Certains témoins tels que Y. Gnakpa de la « Sorbonne » du Plateau ou L. Zogbo du « Parlement » de Yopougon disent d'ailleurs que c'est aussi un peu comme cela que ces espaces de discussion de rues auraient commencé.

d'esprit- détermine une sorte de niveau d'implication (Mucchielli 2001 : 115). Les variations enregistrées d'un espace à l'autre n'altèrent pas le principe de typicalité. Les orateurs construisent ainsi de micro-situations dans un environnement physique et socioculturel qu'ils ont défini.

La presse a souvent présenté ces personnes, notamment ceux de la « Sorbonne » du Plateau comme des désœuvrés¹⁴⁰. Les orateurs-animateurs de ces espaces vont combattre becs et ongles cette identité de désœuvrés et se construire en intellectuels des rues avec toute l'élasticité du concept d'intellectuel (Tessy 1992 : 46). Les orateurs se construisent comme consignataires d'une norme de sérieux et de dignité dans notre culture. Cette disqualification initié par la presse, s'est transformée en qualification des orateurs des rues à la faveur de la mouvance « patriotique » actuelle. En observant attentivement les scènes, l'on se rend vite compte que ces orateurs (animateurs) de la « Sorbonne » ont une posture didactique. Ils vont « enseigner » certaines de ces choses aux spectateurs (les auditeurs). Les animateurs de la « Sorbonne », qui s'appellent eux-mêmes « *Professeurs* »¹⁴¹, et se disent même « *Titulaires de Chaires* », (signe de reconnaissance par les autres animateurs) bénéficient d'un certain prestige et d'une certaine audience. C'est que les animateurs des espaces de discussions de rues se construisent eux-mêmes et par les médias comme des intellectuels de la rue. Ils contribuent largement à la construction de cette identité puisqu'ils se présentent eux-mêmes avec humour (mais qui est pris au sérieux) comme des professeurs de « sciences politiques » et se nomment d'ailleurs eux-mêmes les « sorbonniens ». Leurs surnoms et leurs titres renvoient à une autorité reconnue par consensus ou élections : « *Doyen* », « *Professeur* », « *Maître* », « *Sénateur* », « *Gouverneur* », « *Petit caillou* », « *Prophète* », « *Mystique* », « *L'Athée ou Le Perdu* », « *Président* », « *Dozoologue* »¹⁴², etc. On peut ajouter à cette

¹⁴⁰ Le journal *L'Agora* par exemple, après la tentative de putsch des 7 et 8 janvier 2001, s'indignait de la marche de ces « voyous », « désœuvrés » et « marginaux », de ces « errements d'individus belliqueux et chauvins regroupés au sein d'un groupuscule obscur et nébuleux, pompeusement désigné comme la Sorbonne (...) C'est une honteuse escroquerie qui doit prendre fin ». Si *Fraternité Matin* (12-13 août 2000) est perplexe sur l'identité de ces « savants », *Ivoir'Soir* (18 septembre 2001) en revanche résume l'intention de ces « jeunes gens » au besoin de « tuer l'oisiveté », avant de se demander, quelques temps après (11 mars 2002) quelle est leur légitimité et jusqu'où ils iront.

¹⁴¹ Les animateurs du Parlement » de Yopougon sont appelés les « parlementaires » ou les « députés ».

¹⁴² Mot inventé par les « sorbonniens » et construit à partir du terme *Dozo* qui désigne la confrérie des chasseurs traditionnels malinkés. Ils auraient été impliqués dans des manifestations en octobre 2000. Ici, un effet humoristique est recherché.

énumération, les surnoms de ceux qui naguère officiaient à la « Sorbonne » : « *Le Pacificateur* », « *Le Recteur* », etc. on retrouve aussi ces surnoms au « Sénat » d'Abobo : « *Sénateur untel* », « *Biringo-la-Star* ». Ces étiquettes que les individus s'attribuent eux-mêmes renvoient à des catégories qui constituent aussi des identifications et qui leur servent à se définir et à s'attribuer des propriétés. Or, « s'identifier à une catégorie sociale, c'est *ipso facto* la caricaturer et la valoriser, et caricaturer et dévaloriser celles qu'on lui oppose » (Moessinger 2000 : 107-108). Au « Parlement » de Yopougon, le terme « *député* » absorbant les autres surnoms devient un surnom générique. Ce fait ne change pas le processus de construction identitaire à l'œuvre. A. Sissoko a expliqué comment, dans cette culture de la rue, le surnom est une marque de respect qui donne une identité valorisante par rapport aux autres dans la rue et qui permet aux jeunes de se situer socialement et de cacher la vraie identité (Sissoko 1997 : 265). Ces surnoms et titres viennent parachever à la fois leur impatronisation et la considération que les auditeurs ont pour eux. Les surnoms, en gauchissant l'identité personnelle des orateurs, vont également brouiller leur identité sociale réelle, établir leur identité sociale virtuelle (des « intellectuels de la rue ») et dessiner tout un ensemble d'attentes (on s'attend à ce que ces « intellectuels » expliquent les événements). L'apparence prend donc le pas sur la réalité. Nous sommes donc tentés de qualifier cette identité de masque social : l'usage quasi généralisé de surnoms et sobriquets construit un espace où les identités sont surfaites et même travesties.

C'est véritablement dans la relation qu'ils entretiennent avec les autres, qu'ils se construisent comme des érudits dans des domaines particuliers y compris les questions politiques, de réels « incollables » sur les sujets qu'ils abordent. Authentiques tribuns des rues, ils se préparent avec le plus grand sérieux pour donner de véritables « conférences » dans ce qu'ils appellent eux-mêmes « *l'Université à ciel ouvert* ». On ne sera donc pas étonnés que les regroupements autour des orateurs politiques portent le nom « *d'amphithéâtres à ciel ouvert* » et que leur association soit qualifiée de « *faculté des sciences politiques* ». On ne sera pas non plus étonnés que les « députés », les « sénateurs » ou les « congressistes » siègent « *en plein air* ». Les orateurs constituent leurs identités comme « professeur », « député » ou autre. Ils construisent l'espoir d'une insertion harmonieuse dans la Cité... Ces orateurs se documentent beaucoup, allant même jusqu'à consulter des sites Internet, élaborent leurs interventions et se présentent comme de puissants débatteurs,

infatigables et intarissables sur les sujets qui les passionnent¹⁴³. Il faut dire qu'ils affichent des intentions claires : débattre, s'informer au cours du débat, former, éclairer le peuple.

Les identités des auditeurs (participants) sont aussi constituée par et dans le discours des orateurs comme « ayant à comprendre les rapports et enjeux politiques », mêmes attentes : écouter, voir l'orateur et écouter les révélations (choses extraordinaires) comprendre l'actualité politique en tant qu'elle révèle le jeu politique. Pour bon nombre d'auditeurs, le prestige des « sorbonniens » s'explique par la réputation d'intellectuels, « d'éclaireurs du peuple » qu'ils se taillent dans cette culture de la rue. Pour prendre le cas précis de la « Sorbonne » du Plateau, ce sont les « Sorbonniens » qui vont manipuler l'identité des autres commerçants pour parachever leur construction. Ainsi, les vendeurs de plantes médicinales seront des « *docteurs* » médecine africaine et la sommation de leurs cercles donnera naturellement la « *Faculté de médecine* », les vendeuses de nourriture constitueront la « *faculté de gastronomie* » et les vendeurs de vêtements et les petits coiffeurs « *la faculté de la mode* » et « *la faculté d'esthétique* ». Ce transfert n'a pour autre but que de renforcer leur construction¹⁴⁴. Ces activités commerciales sont des matériaux récupérables et exploitables dans la construction de la « Sorbonne » du Plateau où ils vont devenir des facultés pour renforcer la construction universitaire. Il faut dire que l'on ne retrouve pas cette division du travail dans les autres espaces de discussion. Mais cela ne conteste ni ne fragilise les espaces construits dans la mesure où, les « commerces » n'entrent pas dans l'architecture des autres édifices tels que le « Parlement » ou le « Sénat » et ne correspondent pas à la représentation courante de ces institutions¹⁴⁵.

La manipulation des identités des acteurs parce qu'elle entraîne des transformations sur les autres contextes par un jeu de causalités circulaires, est aux fondements de la construction de l'espace symbolique. Les « Sorbonniens » et « Sorbonnards » entretiendront une relation universitaire ; les « parlementaires », celle des élus de la République ; les « sénateurs », et ceux du « Forum » vont innover en ce sens qu'ils proposent quelque chose

¹⁴³ Le terme que nous avons choisi pour qualifier ces animateurs des cercles politiques de la « Sorbonne » est celui de « politomanes », barbarisme que nous avons créé et qui nous paraissait subsumer toutes leurs caractéristiques (Bahi 2001).

¹⁴⁴ Elle est largement appuyée par le jeu auquel se prêtent les vendeurs de plantes médicinales qui, quant à eux, se pratiquent simplement le boniment pour attirer les passants.

¹⁴⁵ Il faut signaler que le kiosque à journaux de Manou, au « Parlement » de Yopougon, était récupéré par les « députés » et faisant partie intégrante du bureau qu'ils ont mis en place. Une des parois servait d'ailleurs à l'affichage de la liste des membres du bureau.

qui n'existe pas formellement dans le champ politique ivoirien mais qui fonctionne, en principe, sur le même mode délibératif que celui du Parlement. Dans la foule les gens écoutent attentivement, rient et applaudissent, les gens posent des questions (pas beaucoup). Cela est donné comme preuve que ce qui est dit par l'orateur est important, présente un intérêt à leurs yeux... la foule est exhortée à finir des bouts de phrases, à applaudir, ou répètent des slogans, chante l'hymne national. Dans cette participation, l'être ensemble est très fort.

Dans le processus de territorialisation de l'espace, les individus ne transforment véritablement pas l'espace dans sa matérialité (ils ne construisent pas au sens physique du terme). Comme nous l'avons vu plus haut, il s'agit d'un arrangement dialectique. S'ils accommodent l'espace selon leurs desseins, ils vont surtout s'accommoder de l'espace et utiliser la configuration existante. Les restes de ce qui avait été un bassin, offrant « naturellement » la configuration d'une forme circulaire servira à délimiter une aire de débats. Lorsque cette configuration naturelle n'existe pas, les acteurs la créent. « Lorsqu'un groupe est inséré dans une partie de l'espace, il la transforme à son image, mais en même temps il se plie et s'adapte à des choses matérielles qui lui résistent. Il s'enferme dans le cadre qu'il a construit. L'image du milieu extérieur et des rapports stables qu'il entretient avec lui passe au premier plan de l'idée qu'il se fait de lui-même. Elle pénètre tous les éléments de sa conscience, ralentit et règle son évolution. L'image des choses participe à l'inertie de celles-ci » (Halbwachs 1950 : 132).

Autrement dit, le lieu reçoit l'empreinte du groupe et, réciproquement, le groupe reçoit l'empreinte du lieu. L'arrangement des lieux différencie nettement la foule de l'animateur vedette situé ou sur une table, au milieu (au centre du cercle, en tous cas à la vue de tous. Présence physique et proche de l'orateur (dont on connaît souvent la réputation) crée « le sentiment collectif de l'événement particulier auquel on assiste, en totale rupture avec la vie quotidienne » (Mucchielli 2000a : 39). La présence régulière et continue des personnes sur l'espace finit peu ou prou par le transformer physiquement. À la « Sorbonne » du Plateau, le nombre d'individus, leur présence sur les lieux, les activités commerciales a *de facto* transformé le paysage (dégradation, ordures, arrangements divers). Les jeunes du « Parlement » de Yopougon ne parlent pas d'autre chose que de transformation lorsqu'ils rappellent que l'espace qu'ils occupent était à l'abandon, chargé d'immondices qu'ils ont dégagés afin d'y être à l'aise. Les kiosques et établis installés sur une partie de la voie publique et dans lesquels le « Sénat » d'Abobo trouve sa place relève

du même principe. Certes, cette transformation physique a ses limites objectives. L'ombre que procurent les arbres est essentielle pour la tenue des activités. Au « Sénat » d'Abobo, l'ombre portée du bâtiment du commissariat de police va suppléer efficacement ce manque de grands arbres. Les gens vont utiliser des sièges de fortune, comme ils le peuvent. Ils sont pour la plupart debout. Les horaires d'abondance vont se moduler en fonction de ces conditions climatiques et de la situation géographique de l'espace de discussion considéré. On s'accommode des contraintes physiques de l'espace; on les transforme quand on le peut.

Le groupe construit l'espace et l'espace construit sert à la cohésion du groupe, sert à légitimer les activités du groupe. Certes quelques objets sont introduits qui marquent à la fois l'appropriation du territoire et la transformation de l'espace. Une table, (des chaises pendant les campagnes électorales, des bâches, etc.) le cas échéant, (des bancs au « Parlement ») etc. Ces objets en tant qu'artefacts vont améliorer les performances des acteurs. L'espace de discussion produit des significations qui se manifestent à travers son usage social. « Tout espace est donc un symbole : il montre et représente; il est à la fois transcripteur d'un système social en configurations et le support du lien social qui structure un groupe » (Fischer 1996 : 224). Il faut rappeler ici, une habitude culturelle afin de saisir l'intelligence du nom attribué à l'espace de discussions de rues : la plupart des places publiques, à quelques exceptions près (telle que la place de la République) ne portent pas de nom¹⁴⁶. Avec l'urbanisation accélérée l'adressage des voies publiques, lorsqu'il existe, n'est pas nominatif mais numérique ou alphanumérique. Le nom attribué à l'espace de discussion va dépasser l'appropriation du territoire pour être véritablement le point fort de la construction symbolique de l'espace. Le geste manipulateur et donc créateur (fondateur) est celui du choix d'un nom à l'espace conquis. L'attribution du nom est le fait des orateurs. Il subsume le jeu symbolique dans lequel s'inscrit le jeu actoriel : « *ici, nous sommes à la Sorbonne* », « *ici, au Parlement, nous faisons comme ceci ou comme cela* », « *le Sénat, c'est la place de la vérité* », etc.

Le processus par lequel l'espace de discussions de rues devient une « Sorbonne », un « Parlement », un « Sénat », un « Forum » ou même un

¹⁴⁶ Ainsi, la place Ficgayo à Yopougon doit son nom à la tenue de foire commerciale du même nom. Avec l'habitude, le nom de cette foire est devenu d'usage. La place Saint-Jean à Cocody, ainsi baptisée du fait de sa proximité avec la paroisse du même nom porte-t-elle officiellement ce nom. C'est pour des raisons historiques qu'une partie du Boulevard Latrille a été rebaptisé Boulevard des Martyrs. Ces exemples peuvent être multipliés.

« amphithéâtre à ciel ouvert » relève d'un processus sémiologique et contextuel qui lui-même révèle un investissement symbolique. Le nom donné à l'espace subsume les normes comportementales en même temps qu'il dessine ou précise tout un horizon d'attentes. Avec le temps, le nom finit par s'imposer à l'espace même lorsque les marqueurs spatiaux (les individus) ne sont pas physiquement présents. C'est dire que l'idée même de place publique est supplantée par la désignation populaire ainsi que par les rapports de synonymie et d'antonymie établis entre ces dénominations par les acteurs eux-mêmes. Ces espaces de discussions sont effectivement désignés comme « agoras », « forums » ou « place de la vérité ». Ainsi, ces noms choisis renvoient à des institutions sérieuses et s'opposent à l'anonymat ainsi qu'au vulgaire. Ils se construisent sur des représentations idéalisées des hauts lieux du savoir, des endroits où siègent les élus du peuple, ou des lieux où délibèrent ceux qui, d'une manière ou d'une autre ont une mission envers le peuple. Ils construisent donc une identité valorisante et enveloppante des lieux ainsi nommés et renforce celles des acteurs. La communication des orateurs travaille les différents contextes en ce sens qu'elle neutralise certains éléments constitutifs des données spatiales tangibles et en fait apparaître d'autres dans la conscience des individus. Le regroupement des individus en cercle ou demi-cercle constitue une des bases de la construction qui s'opère dans le jeu interactionnel. Les bâtiments sont suggérés se construisent sur des représentations des institutions : « *amphithéâtre* », « *hémicycle* », « *sénat* », « *Congrès* », etc. à ciel ouvert etc. Autrement dit, faute de mieux, la transformation physique n'est rien en comparaison de la construction mentale.

Nous sommes donc dans cette interface entre le privé et le public (Janin 2001 : 178-179) dans laquelle des éléments constituent le référentiel normatif pour les actions qui se déroulent dans l'espace de discussion de rue y compris celles considérées comme « allant de soi ». Des règles plus ou moins conscientes et collectivement partagées sur ce qui est bien, sur ce qu'il est possible ou non de faire, sur ce qui est admis dans cet espace, régissent l'univers des espaces de discussions de rues.

La naissance des espaces de discussion est solidaire restructuration politique amenée avec la libéralisation (la libération de l'expression) du multipartisme. Elle s'impose à ses membres, à travers le jeu des valeurs qui y sont inscrites et que les différents acteurs y projettent. C'est là que réside la dimension symbolique de la « Sorbonne » en tant qu'espace construit, en tant que lieu d'investissement symbolique. Cette dimension symbolique de

l'espace de discussion est liée aux valeurs du groupe formé des acteurs (orateurs et auditeurs : « Sorbonniens » et des « Sorbonnards », « parlementaires », « sénateurs », etc.). Dans ce procès, les orateurs nous semblent l'emporter sur les auditeurs. Une représentation particulière du champ politique transparaît : un univers peuplé d'érudits, d'intellectuels analytiques et didactiques mais qui finalement seraient assez éloignés du *vulgum pecus*.

Cette construction des espaces de discussions s'appuie aussi sur la fraternité et la solidarité qui sont au mitan des relations interindividuelles. Schéma de reconstruction des cercles fraternels. La fraternité se construit et construit ses attributs. Une bonne partie de ces normes dépendent de la culture de référence qui est celle de la rue, elle-même fluctuante. Cela peut aisément se comprendre eu égard à la situation que nous avons décrite plus haut. Elle repose aussi sur un certain sens de la fraternité qui va articuler spontanéité, camaraderie, amitié, partage et solidarité comme tente de le montrer F. Kouakou N'Guessan. Cette fraternité africaine, quoique ambiguë et particulière, est au centre de la société en même temps qu'elle est une quête d'identité collective (Kouakou 1982a : 46-49). La solidarité, une valeur positive dans cet univers, se confond même avec le sens du partage : de la banane que l'on vient d'acheter à la petite somme d'argent que l'on donnera au camarade qui vous sollicite, c'est-à-dire au « geste » que l'on fera. C'est au nom de cette fraternité que se crée un espace de sociabilité, dans lequel on peut venir écouter votre conversation et même s'en mêler sans y être invité. C'est aussi au nom de cette solidarité que le don va être légitimer et les quêtes vont être justifiées (et acceptées comme allant de soi). Cette solidarité est construite comme objet cognitif tandis qu'en disparaît un autre : celui de la dépendance (et de la soumission) associée au don. Ce don est transformé en « salaire pour un travail intellectuel ». L'activité des « Sorbonniens » ne se fait pas gratuitement, et la quête est un moment important du déroulement de la séance. Donnant un je-ne-sais-quoi de cultuel à la conférence, elle sert de pause, en même temps que de rémunération pour la prestation des orateurs. Les « professeurs » s'en justifient devant l'auditoire un tantinet rétif : pour eux, ils fournissent « un travail intellectuel et doivent être rémunérés pour cela », tout en signalant que ces modiques sommes d'argent ainsi recueillies leur serviront juste au transport et au rafraîchissement¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Il y a fort à parier que les revenus de ces quêtes sont utilisés différemment selon la situation individuelle de chaque « professeur » : pour le *Prophète Avé Maria*, ou pour *Awadji*, par exemple, ces revenus sont essentiels car officiellement ils n'ont pas d'autres activités

La période de multipartisme, de la démocratie nouvelle, avec la liberté d'expression et les autres libertés, est d'une grande influence. Elle renforce la construction de l'érudition face visible de l'intellectualisme dans ce contexte (autre objet cognitif cette fois interne). Cette intellectualité se construit à travers l'explication des faits politiques et contre les médias dans leur fonction de médiation de cette actualité politique. Partout, certainement du fait des contingences d'une l'actualité politique, riche en affaires et en rebondissements depuis quelques années, la politique vient se greffer sur tous les espaces spécialisés au point de supplanter les autres sujets de discussions. L'actualité politique, les affaires révélées par la presse nationale et internationale concernant la Côte d'Ivoire sont décortiquées par les orateurs¹⁴⁸. Ces faits politiques, cette chose politique étant la chose de tous, justifie leur présence sur ces lieux publics et renforce même la légitimation de la construction de ces espaces en tant que forums. C'est pourquoi les espaces de discussion se construisent contre les pratiques journalistiques (voir Bahi, 2002) dans sa fonction de médiatrice de l'information sur la *res publica*. L'orateur explique démontre et démonte, met en garde contre la presse nationale et internationale, contre les politiciens.

Une norme du rejet de la force physique est en vigueur dans tous ces espaces de discussions. C'est à notre sens une règle essentielle que font apparaître les animateurs : le débat d'idées dans lequel il faut être capable de « *porter la contradiction* » par « *la force des arguments et non (par) les arguments de la force* ». Dans ce contexte de contradiction, les « *qualités d'orateur* » et même la logomachie sont vécues comme des valeurs positives. Les mots d'esprit sont des valeurs importantes surtout chez les « *sorbonniens* ». Autant que les proverbes, ils vont représenter la vivacité de l'intelligence¹⁴⁹. L'humour existe

salariées; pour les autres, elle est plutôt présentée comme un petit appoint qui leur permet d'équilibrer quelque peu leurs dépenses personnelles pour les "recherches", les rafraîchissements et la restauration sur place.

¹⁴⁸ De fait, à la « Sorbonne » du Plateau, la politique vient se greffer sur tous les « espaces spécialisés » et les autres conférences se calent sur celles des orateurs spécialisés en politique.

¹⁴⁹ À la « Sorbonne » on ne se bat pas avec les muscles mais avec la parole. La bagarre physique est rejetée et transformée en bagarre des mots. Il faut être capable de « *porter la contradiction* » à celui qui parle avec des arguments solides. Cette posture essentielle est subsumée par la célèbre phrase des animateurs eux-mêmes : « *la force des arguments et non les arguments de la force* ». Le Président de la « Sorbonne » par exemple a créée une formule pour répondre aux accusations de xénophobie dont la Côte d'Ivoire est l'objet dans la presse et l'opinion internationales depuis quelques années et surtout depuis l'élaboration de la nouvelle Constitution : « *les ivoiriens ne sont pas contre les étrangers, ils sont contre les hommes étranges* ». La guerre actuelle a mis au grand jour cette maxime déjà fort répandue à la « Sorbonne » car la

à la « Sorbonne » et est même apprécié. Moyen efficace de faire passer des pilules amères aux auditeurs, il n'est pas un humour inoffensif et encore moins un humour de résignation¹⁵⁰ même s'il semble n'être qu'un effet de style. Mais les risques de grabuges demeurent tout de même car tout le monde n'est pas toujours disposé à accepter des interpellations de ce genre. Toujours est-il que celui qui ne se maîtrise pas et empoigne physiquement l'autre « *n'est pas un démocrate* ». La bagarre, valorisée négativement, est même proscrite des normes comportementales. La nouvelle Constitution représente pour eux, à la fois les libertés gagnées par la volonté du peuple. Viscéralement attachés aux valeurs de la démocratie, ils aiment clamer que « *vox populi, vox dei* » et se disent prêts à défendre becs et ongles cette voix du peuple dont ils pensent être de dignes représentants¹⁵¹.

À notre sens, de telles règles sont souples dans la mesure où elles n'ont pas de formulation stricte. Elles correspondent *grosso modo* aux attentes de cette collectivité temporaire et ce à quoi elle se soumet en venant à la « Sorbonne ». Remarquons enfin, et comme il fallait s'y attendre, que ces normes à la fois souples et contraignantes, ont également quelques sanctions négatives de la collectivité en question en cas de non observance. La palette des punitions est mal connue et semble peu codifiée, mais on sait que le châtiment ultime est en quelque sorte le bannissement. Les contrevenants aux normes sont rejetés, boudés, ignorés et n'osent plus se montrer en public.

C'est donc par et dans le processus de communication que la situation est transformée. Les orateurs manipulent le contexte spatial et celui des identités pour construire ces espaces de discussion de rues qui deviennent alors une « Sorbonne », un « Parlement » ou un « Sénat ». Dans ce processus, la constitution de l'espace de discussion n'est donc pas seulement « physique ». Il est aussi et surtout une construction qui joue sur les individus en interaction dans le processus de construction identitaire, des relations qui s'établissent entre eux, des normes de la situation par lesquels et dans la

« Sorbonne » a rejoint l'Alliance des Jeunes Patriotes et a participé à des meetings et des marches de protestation contre les assaillants et de soutien aux forces loyalistes, largement couverts par les médias nationaux.

¹⁵⁰ Il ne s'agit pas de la « dérision politique » au Togo qu'évoquait Comi Toulabor (1991 : 136-141).

¹⁵¹ Cf. Blé Kessé (2009) qui aborde la question des « Sorbonnes » c'est-à-dire des « agoras et parlements » sous l'angle de la reconstruction sociale du politique. Il était alors difficile de prévoir qu'au cours de la crise postélectorale, les agoras et parlements feraient l'objet d'une destruction matérielle. Mais qu'en est-il de l'immatériel ?

communication va se construire la dimension symbolique de l'espace. Tout au long des échanges, il est important de préciser ou maintenir l'édifice symbolique construit. Les orateurs, artisans premiers de cette construction, vont répéter « *ici nous sommes à la Sorbonne* », « *Ici au Parlement* », « *ici, c'est la place de la vérité* ». Cet aspect méta-communicationnel est fondamental au maintien de la construction en ce qu'il va resituer les contextes car il va rappeler les intentions des orateurs, les horizons d'attentes, la distribution des rôles, le contexte des normes primordiales de la situation. Les orateurs mènent des actions pour maintenir cette construction, et combattre les tentations déviantes de déconstruction et réprimer l'euphorie de la dispersion des possibles sémiotiques. C'est dire que les mêmes éléments physiques (matériels) peuvent se prêter à des interprétations diverses. Le travail de construction consiste donc à entretenir les édifices symboliques afin de maintenir la construction de l'espace de discussion de rue.

Outre les commentaires et exégèses de l'actualité politique, l'auto-organisation et l'associativité, les attributions de noms et formulations de nouvelles définitions de soi, les actions des agoras et parlements sont aussi marquées par des actions symboliques telles que des déclarations, des actions collectives politiques telles que la participation à des manifestations, des marches médiatisées. Par les messages d'animateurs-vedettes régulièrement inculqués aux auditeurs, les orateurs vont ainsi jouer des rôles de médiateurs de l'information au même titre que les journaux d'information générale et d'opinion pour les auditeurs. Ils vont en plus proposer leur lecture de l'actualité et leurs analyses « savantes ».

Véritablement apparus avec le multipartisme politique qui a transformé le champ politique. Leurs prises de positions, leurs manifestations, leur participation au jeu politique et même social, bref leurs activités tendent à en faire un actant de la vie politique quotidienne. Il est important de détecter et comprendre le processus de construction de cette réalité sociale parce qu'à notre sens, ces espaces constituent un creuset protestataire, complexifient le marché de la parole publique et devenir une des formes ritualisées de la participation politique.

En ce qui concerne particulièrement la « Sorbonne » du Plateau, les menaces de déguerpissement fonctionnent globalement comme un événement exceptionnel qui fait prendre conscience aux acteurs, peut-être avec plus de clarté au sein de leur groupe, de ce qu'ils sont devenus depuis. En somme, « les liens qui les rattachaient au lieu sont apparus avec plus de

netteté au moment où ils allaient se briser » (Halbwachs 1950 : 133). De telles menaces préfigurent le destin de ces espaces de discussion de rue.

Mais il faut comprendre en profondeur pourquoi ces espaces naissent. Quel sens donnent les différents acteurs à ce qu'ils font ?

Le sens que les orateurs donnent à leur action/construction est-il partagé par les acteurs de la situation ? Les élus sont mandatés pour parler au nom du peuple. Voilà que des citoyens ordinaires s'auto-mandatent pour parler en public au nom du peuple dans ce jeu particulier que nous avons tenté de décrire et d'expliquer. Dans ce contexte de liberté d'expression, l'accès à la parole publique, notamment dans les médias n'est pas égal pour tous en ce sens qu'il est soumis aux lois du marché de l'information. Cela révèle-t-il une insuffisance des institutions qui ont le monopole de la parole publique, une déficience de la représentation dans le champ politique?

Les « agoras et parlements » regroupent principalement des militants et sympathisants du FPI, de cette gauche plus large, de cette frange favorable aux thèses nationalistes. Dans les agoras parlements, on parle de « mère patrie », de « terre d'Eburnie » renvoyant à Jean-Christophe Kragbé Gnagbé Opadjéré (à l'interdiction du Parti national africain, à la République d'Eburnie, et donc à la douloureuse mémoire de l'affaire du Guébié), à Victor Biaka Boda, Ernest Boka, aux revendications de l'UFOCI, de la LOCI, bref aux figures emblématiques de la « galaxie patriotique » dont Laurent Gbagbo est le digne successeur. À celles-là s'ajoutent des martyrs plus récents : Emile Boga Doudou, Dali Oblé, Dagrou Loula, Colonel Yodé, assassinés au cours de l'attaque du 19 septembre 2002.

Ici, dans ces forums de discussions de rues, les questions de liberté, souveraineté, indépendance « totale » ; sentiment national sont abordées « par le bas », de façon triviale, ordinaire, caricaturale... par des exemples concrets d'exclusion, de stigmatisation, d'abus ou par des démonstrations d'élan affectif (de participation à la défense de la patrie attaquée). Le contexte de démographie galopante est aggravé par la crise économique et le chômage. Ces jeunes, déjà sensibles à la question du chômage, deviennent généralement perméables à la question de l'ivoirité et aux thèses xénophobes. La question de l'ivoirité est pendante à la question nationaliste. Elle va de soi. L'idée est que, entre autres effets de l'ivoirité sur les jeunes, elle entre dans le « parler » [à vérifier] ; La question de l'ivoirité va de soi¹⁵². Elle semble même être une

¹⁵² La première fois que nous nous sommes rendu l'orateur nous a demandé de chanter l'hymne national de Côte d'Ivoire. Nous avions l'impression que cela était fait à notre intention. Les autres fois, alors que je les approchais de plus près et que j'engageais la

condition de fréquentation des lieux... comme nous le verrons plus loin, les valeurs de loyauté et de « devoir » envers la « patrie » s'affirment avec l'exacerbation de la crise ivoirienne. Qu'à cela ne tienne, « *On est ensemble* » et même « *on meurt ensemble* »...

Les « *Grins* »

Le *Thé-club* de la gare routière de Bassam à Treichville, alors situé en plein cœur de l'ensemble de gargotes et de *maquis*, n'existe plus. Il partageait cet espace avec des cuisinières qui s'activaient toute la matinée pour pouvoir satisfaire les clients à la pause de midi : employés de commerce, élèves des écoles, travailleurs divers. Les baraques des commerçants proposant des articles électroniques, électriques, des vêtements, en provenance d'Asie du sud-est, offraient une sorte de camouflage à cet espace de restauration. Dans cet endroit simple, depuis une vingtaine d'années, le tenancier du *Thé-club*, taciturne, au centre d'un carré de tables en béton, sert du thé de 6 heures du matin à 15 heures environ, à une trentaine de clients souvent volubiles. Le petit verre de « thé arabe », vendu à 25 francs CFA, attire toutes sortes de personnes – et non exclusivement des musulmans, et notamment par des jeunes de diverses catégories sociales : employés de bureau, enseignants, mécaniciens, chauffeurs, apprentis, « hommes d'affaires », etc. Le *Thé-club* ressemblait à une sorte de cercle d'habitues : habitués au thé et au football. Ces discuteurs, « incollables » du football, savaient tout ou presque tout sur ce sport, ses divers acteurs, et les secrets des rouages politiques en matière de sport. La politique nationale et internationale faisait aussi partie des causeries des buveurs de thé et se fortifiait à partir de 1990. Mais les développements de la politique, entre autres, l'avènement d'Alassane Ouattara à la Primature, le tract de la Charte du Nord, le décès d'Houphouët-Boigny, l'éviction d'Alassane Ouattara, la création du RDR, le développement de l'ivoirité, la création du Front Republicain, alliance tactique entre le FPI et le RDR, et véritablement depuis l'éclatement de celle-ci, avaient véritablement inversé le *Thé club* dans la politique. Les lieux étaient en eux-mêmes très intéressants et très instructifs. La spontanéité que nous avons observée a fini de nous faire comprendre que le déclenchement de la conversation est dû à l'actualité

conversation, les orateurs m'ont systématiquement demandé si j'étais Ivoirien, s'assurant de mon « ivoirianité »... Mais alors ? Les séances de La Sorbonne commencent-elles toujours par l'Hymne National ? « *Non. Ça dépend, quand on veut vérifier... si c'est bien des Ivoiriens qui sont présents...* »

politique du moment, et particulièrement par les titres de la presse écrite. Il faut l'arrivée d'un individu, souvent un habitué, à forte personnalité pour que ce qui était conversation ne vire au monologue. C'est là, au cours des échanges avec quelques habitués de ce Thé-club, que nous avons réellement entendu parler du *grin* et compris son importance dans les débats citoyens.

Les « *grins* » (dans les cours communes) – publicisation de l'espace privé. La caricature est un peu forcée mais vise à traduire le mouvement inverse. Dans cet entre deux, cette rue confondue à l'espace privé domestique, lorsque le *grin* s'ouvre davantage et accueille de plus en plus de personnes, le thé devient moins visible... Les informateurs nous indiquaient des « Sorbonne RDR... »

D'origine soudano-subsaharienne, ces retrouvailles par petits groupes d'affinités ou de paires pour discuter ou échanger autour d'un verre de thé seraient parvenues dans les autres régions subsahariennes à la faveur du peuplement, antérieurement à la colonisation¹⁵³. Le mot *grin* aurait pour origine le mot *galan* qui, « à l'époque des rois de l'empire du Mali, désignait l'écorce de l'arbre touffu à feuilles minces de la famille du baobab et qui servait à la confection de bancs traditionnels ». Ces bancs traditionnels, étaient disposés sous l'ombrage d'un arbre et « cet espace servait de lieu de réunions (conseils, conciliabules, entretiens, causeries etc.) aux grands dignitaires ». Au tout début disent-ils, le *galan* est un espace « réservé à l'élite » : « le roi et ses notables s'y retrouvent pour échanger et s'entretenir sur les affaires du royaume » (Atchoua 2008 ; Blé 2004 : 108-118). Il désigne des causeries autour du thé qui devient un élément culturel essentiel. Dû à la grande mobilité des *Malinké* (toujours selon les témoins) le terme arrive en Côte d'Ivoire d'abord dans les régions du nord notamment « dans la région d'Odienné et de Tingrela » dont « les peuples ont des origines, une histoire et une culture très proches des peuples du Mali ». Le *grin* désigne comme au Mali un rassemblement de personnes pour discuter autour du thé. Aux dires d'un témoin, les Odiennéka auraient adopté cette « culture du thé » (habitude

¹⁵³ Au cours de ces déplacements de populations, le terme « *Galan* » aurait connu des altérations phoniques et se serait déformé en « *Guérin* » au Mali et en « *grin* » en Côte d'Ivoire. Mais ce point est difficilement recevable comme en témoignent en effet, des ouvrages tels que Moussa Ouattara, *Le Grin. Rires et blagues à Bobo-Dioulasso (Burkina Faso)*, Paris, L'Harmattan, 2003 ; ou celui de Robert Vuarin, *Un système africain de protection sociale au temps de la mondialisation ou viens m'aider à tuer mon lion*, Paris, L'Harmattan, 2000, dans lequel il montre comment le *grin* s'inscrit dans un système de solidarité et d'entraide quotidienne et participe d'une forme de protection sociale non-étatique. Enfin, toujours au Mali, il existe une série télévisée malienne intitulée « Le Grin », basée sur des sketches humoristiques reconstituant la vie quotidienne ordinaire et diffusée par la Radiodiffusion Télévision Malienne...

culturelle) qui vient du Mali. Cette pratique du *grin* va se transporter vers les autres villes et villages où ces communautés originaires du nord de la Côte d'Ivoire mais aussi du Mali sont fortement représentées.

Il est évident que ces informations sont à manipuler avec circonspection. Le *grin* apparaît aussi comme une intéressante invention de coutume qui, à la faveur de la crise, s'invente une tradition, en inventant une continuité historique, afin de se légitimer, mais « s'ivoirise » pour ainsi dire en se démarquant du *grin* du Mali. Il faut dire que les témoins interrogés connaissent les *grins* depuis peu (autour de l'année 2000). Ils ne peuvent pas vraiment dire si on assiste à une démultiplication des *grins*. Mais on trouverait de nombreux *grins* à Tinguéla, Odienné, Tafiré, Bouaké, Katiola, Séguéla, Daloa, Man, Abengourou, San-Pédro, Anyama, Abidjan, etc. On trouve des *grins* dans « les quartiers à prédominance *dioula* ». Le terme utilisé couramment en langue courante *dioula* renvoie au rassemblement. Le mot *grin* va jusqu'à désigner un « lieu où tout le monde se rassemble ».

Les *grins* sont des lieux de rencontre fixes et ne se « déplacent » que pour des raisons exceptionnelles. Le lieu choisi, très souvent en plein air, à l'ombre d'un arbre ou sous un apatam, peut être chez un membre du *grin* ou un lieu « neutre ». Ces regroupements ne sont pas aisément repérables dans la mesure où « ils ne se font pas remarquer. Leur objectif n'est pas de se faire remarquer » (allusion aux forums populaires de type « Sorbonne »). « Seule l'odeur du thé et la musique permettent aux connaisseurs de remarquer qu'il y a un *grin*. on dit que les connaisseurs sentent cette odeur ». Il existe aussi des regroupements « autour des vendeurs de café express » (toujours bon à noter. L'enquête est encore crispée et sur la défensive).

Le *grin* est constitué de personnes qui se réunissent « selon l'âge, la classe sociale, le sexe et certaines affinités ». Il existerait des *grins* d'adolescents, d'adultes, de vieillards. Certains *grins* seraient assez sélectifs dans la mesure où ils regrouperaient uniquement des personnes de la même catégorie sociale, comme des *grins* d'intellectuels. La population dominante des *grins* est masculine. Mais il existerait des *grins* mixtes c'est-à-dire composés de personnes de catégories sociales, de sexe et d'âges différents ».

Un point commun à tout ces *grins* disent les témoins, est que « leurs membres entretiennent des liens d'amitié ou de parenté » (au sens le plus large de relations « cathartiques, d'alliance à plaisanteries)... « Les relations peuvent avoir une influence. (Ce témoin fréquente un *grin* d'odiennéka, de Diabi pour être précis) « Ils aiment se retrouver en famille ». Une certaine

fraternité serait à la base de ces regroupements et se construirait également dans ces regroupements.

Les *grins* peuvent être classés selon le nombre, le sexe et l'âge des membres qui les composent. Selon la taille, on va distinguer les *grin déni* (petits *grins*) dont le nombre d'individus serait de cinq personnes en moyenne, et les *grin bâ* (grand *grins*) qui comportent plus de 10 individus. Selon la « catégorie sociale », il existerait des *grins* d'intellectuels dont les membres « ont tous un haut niveau d'études ou occupent des postes à haute responsabilité ». Selon le sexe, on aura des *grins* d'hommes (les plus répandus en Côte d'Ivoire), des *grins* mixtes (composés d'hommes et de femmes) et des *grins* de femmes qui seraient « extrêmement rares en Côte d'Ivoire ». Selon l'âge on aurait des *grins* de jeunes, d'adultes ou de vieux. Ces critères peuvent se conjuguer. Ainsi des *grins* peuvent regrouper par exemple : des jeunes hommes, chauffeurs de *gbakas*, de *wôro wôro*, des apprentis, des *balanceurs*, des *coxers*, des petits mécaniciens, des lycéens (18-20 ans) des étudiants ; des hommes d'âge mûr chauffeurs de *gbakas*, de *wôro wôro*, des commerçants, etc. « La taille de ces groupes est d'une dizaine à une douzaine de personnes. Certains *grins* peuvent attirer plus de monde. Cela dépend de l'importance des sujets de l'actualité politique » explique un informateur.

Le « *grin* » peut être organisé selon l'âge, le sexe, ou les métiers, l'affinité intellectuelle, etc., quoique, cette modalité soit d'une grande souplesse. Le nombre de participants, entre 5 et 10 personnes, peut excéder les 30 personnes à l'occasion de cérémonies exceptionnelles (mariages, baptêmes, ou autres). Mais le *grin* reste un regroupement informel. Il n'est pas une association (légalement constituée) reconnue par l'Administration. Le *grin* n'est pas un espace commercial. On y vient pour passer le temps et discuter et non pour écouler des marchandises, biens ou services. L'intention première est de passer un moment agréable, boire du thé, échanger avec les « frères ». La causerie est un moyen de passer le temps. Basée sur l'amitié, on raconte beaucoup de blagues dans les *grins*...

Les réunions sont quotidiennes et peuvent durer plusieurs heures se terminant tard dans la soirée et pouvant aller jusqu'au petit matin. En général, on se retrouve dans un *grin* de façon régulière et les membres deviennent rapidement des habitués. Les membres se disposent autant que possible sur des nattes, des petits bancs ou des chaises, en cercle autour de la théière posée sur le fourneau, et « se mettent à l'aise ». Une natte est souvent posée non loin de la théière.

Avec le temps, le *grin* devient « un espace ouvert à tout le monde », « un véritable espace de communication. On y aborde toutes sortes de sujets allant des préoccupations socioculturelles aux problèmes politiques ». À Abidjan, les surnoms et les noms font plutôt référence à l'anti-Gbagbo, à l'anti-mouvance « patriotique » : des grands *grins* portent des noms tels que « Le Marcoussis », « l'ONU », etc. et les animateurs des surnoms tels que par exemple Yao Yao Jules¹⁵⁴.

Là, on estime que « la chasse aux Dioulas¹⁵⁵ » dure depuis la mort d'Houphouët-Boigny, notamment avec le développement de l'ivoirité et que cette notion est dirigée contre eux... Le film Côte d'Ivoire poudrière identitaire de Benoît Scheuer (2001) dont le but était de prévenir un « *génocide en préparation contre les étrangers et des ressortissants du nord traités comme tels* », (Benoît Scheuer 2001) a fortement pesé dans les représentations et leurs prises de positions idéologiques.

Pour un *kôro*, les « *grins* » ont choisi Alassane Ouattara qu'ils considèrent comme leur « *joker politique* ». Le fait qu'il soit traité d'étranger, de même que « les gens de sa communauté » : Depuis le président Henri Konan Bédié, en passant par le Général Guéi Robert, les contrôles policiers achèvent de cristalliser le sentiment d'être étranger : « *Dès que tu portes un boubou ou tu as un nom dioula on te demande immédiatement ta carte de séjour. Vraiment, même si tu es au sommet du FPI ou du PDCI tu vas forcément changer de parti comme moi. Moi, j'étais un grand défenseur du PDCI dans les « Grins » mais les choses ont un peu changé depuis un moment* » (Cf. Atchoua 2008).

Cet exemple donne une idée des thèmes débattus dans les *grins*, et des positions vis-à-vis des problèmes politiques. Les « *grins* » sont donc formés en majorité de militants et sympathisants du RDR. Dans ces lieux la rébellion est perçue comme libératrice, comme salvatrice.

Là, on parle de tout. On raconte beaucoup de blagues, on peut pratiquer des jeux de société (*awalé*, jeu de dames, cartes à jouer...). Là, c'est la « nostalgie » d'un passé devenant désormais mythique, celui du temps d'Houphouët-Boigny ; ici aussi intervient un devoir envers le « pays », la « patrie » - même si ce terme est beaucoup moins utilisé.

¹⁵⁴ Du nom d'un ancien officier supérieur et porte parole des FANCI en rupture de ban avec sa hiérarchie, puis en exil...

¹⁵⁵ Initialement, « *Dioulas* » désignait les commerçants en langue Bambara et Malinké. Mais dans le langage et l'imaginaire populaires ivoirien, il amalgame tout les ressortissants du nord de la Côte d'Ivoire généralement de confession musulmane.

A en croire les témoins, il n'y aurait « pas vraiment de leaders » dans ces *grins*. Il n'y aurait pas de chef formellement désigné pour gérer le *grin* et cet espace fonctionne avec des règles « souples ». Toutefois, « révérence peut être faite au doyen d'âge, à l'ainé, qui, pour la cohésion du *grin* veille à la bonne marche des choses ». Toutefois, un témoin (Touré) parle de cette personne désignée comme « chef de *grin* », en référence dit-il au fait que l'on se retrouve « chez lui » et qu'il conserve le matériel nécessaire au *grin* : théières, fourneau, charbon, thé, sucre, natte, bancs. En fait, la fourniture du matériel nécessaire au *grin* incombe à tous les membres quel que soit son âge. Au besoin, les membres du *grin* se cotisent pour l'achat du matériel et des accessoires nécessaires au *grin* : théières, verres, fourneaux, plateaux, thé, sucre, etc. Cette cotisation peut être en espèce ou en nature. Un membre du *grin* peut fournir tout ce matériel (parce qu'il le possède déjà). « Tout le matériel et les accessoires sont conservés au domicile de la personne chez qui se tient le *grin* ». Des cotisations à caractère social (mariages, baptêmes, funérailles, etc.) peuvent aussi être levées.

Mais les *grins* s'agrandissant (comptant des membres plus nombreux, devenant numériquement importants), de généreux donateurs peuvent fournir ce matériel et/ou ces accessoires. « Il arrive quelque fois que des gens extérieurs au *grin* fournissent le matériel, le thé ou le sucre » (fissure par laquelle s'immiscent les politiciens RDR qui fournissent thé, sucre et autre et qui leur permet d'infiltrer et de phagocyter ces *grins*).

A propos du thé les témoins en évoquent d'abord les vertus thérapeutiques (facilite la digestion, corrige la vue, etc.). Le thé en tant que stimulant permet d'attirer les membres, les stimuler et les garder éveillés. Puis ils finissent par expliquer que la préparation du thé elle même est souvent manipulée, pouvant durer facilement « trois heures », pour assurer la présence des membres. Le thé est parfois servi (selon les *grins*) avec de l'arachide (fraîche séchée ou grillée) ou de la viande grillée. Accompagnant le thé et agrémentant la discussion, certains *grins* ajoutent d'autres éléments afin d'être encore plus attractifs et agréables : jeux de sociétés (Dames, Ludo, Scrabble, *Wor*), musique, radio, et même télévision.

La préparation du thé est aussi manipulée pour rallonger la durée de la séance de *grin* disent encore les témoins : « on fait traîner le thé, les discussions commencent, on sert le thé » ; « la préparation du thé dure longtemps » ; « un tour de thé peut facilement durer une heure. Or, il y a au moins trois tours de thé » ; « spontanément, chacun se sent libre de discuter ;

celui qui sait faire (préparer) le thé le prépare et se sent libre de participer à la discussion ».

D'une manière générale, les *grins* ne portent pas de noms particuliers. Toutefois, il existe un *grin* dit « Le Parlement » à Abobo Avocatier différent de la « Sorbonne » du même quartier. Il existerait des *grins* réputés « mais cela dépend de l'actualité politique du moment ».

La « discipline » est de rigueur dans le déroulement du *grin*. par discipline les témoins évoquent la ponctualité et le déroulement des séances. La séance commence à une heure précise et peut être fixée en fonction des activités professionnelles des membres. Pour cette raison, la plupart des *grins* se déroulent en fin d'après midi et la plupart du temps dans la soirée. Selon les *grins*, les horaires sont de 16 heures à 18 heures (descente du travail), avec une interruption pour la prière du soir, puis reprise de 20 heures jusque tard dans la nuit. La partie nocturne est la plus longue. De petites sanctions sont prévues en cas de non observance de cette règle de ponctualité : des amendes allant de l'achat du thé, du sucre ou du charbon, à la privation d'un passage de thé.

Par ailleurs, dans ces *grins*, espaces « ouverts » acceptant de « nouvelles têtes », il faut, pour participer, accepter le thé (est-ce une norme culturelle de la situation de la communication dans les *grins* ? Qu'y a-t-il dans ce geste du thé ? Probablement la construction d'une certaine fraternité et d'une certaine solidarité. Le membre du *grin* arrive, fait le tour des autres membres déjà présents, salue chacun en *dionla* et il précise « *Salam aleikum* » « *Aleikoum salam* ! ». Tout un jeu de positionnements et de relations se construit, réactivant le jeu des alliances à plaisanteries. Touré, interpellé systématiquement par « *Touré mandjou* » ou « *Touré fama* » (Touré le chef) sera servi sinon le premier du moins parmi les premiers. Par contre, Koulibali, sera relativement chahuté parce que « les Koulibali sont considérés comme d'irréductibles idolâtres¹⁵⁶. Cette fraternité semble donc pour une large part, reposer sur les sur les alliances (*sanakounya*) entre ces peuples mandingues entre eux et entre leurs alliés plus « lointains » *Yacouba*, *Tagbana*, *Sénoufo* et autres. On échange des civilités. On aborde toutes sortes de sujets, même des sujets « intimes » parce que les membres finissent par se connaître et sont une sorte de « famille ».

Les témoins font également remarquer que le « droit d'aînesse prime car dans la tradition africaine l'aîné est respecté, mais ceci n'exclut pas le respect mutuel entre les membres ». « Les sujets arrivent de façon spontanée mais la

¹⁵⁶ Voir par exemple Tata Cissé (1987 : 91) etc.

prise de parole ne se fait pas de façon hasardeuse mais avec une certaine discipline¹⁵⁷. Lorsqu'un membre quelconque pose un sujet, les autres l'écoutent et interviennent après. Chacun donne son point de vue et c'est l'occasion pour certains de se faire remarquer par leur opiniâtreté si bien que le débat prend souvent une allure passionnée. Mais quel que soit le niveau de tension lors des débats, on arrive toujours à trouver un compromis de sorte que la discussion ne dégénère pas en dispute ».

A dire vrai, la causerie est « régulée » par un modérateur appelé « *koro* » (témoignages de Méité et de Ouattara). Ce modérateur « arrive à concilier au mieux les positions et à éviter les débordements ». Ici, on retrouve en quelque sorte le modèle des « Parlements » notamment celui de Yopougon, où le modérateur est le meneur de jeu de la discussion. C'est dire que la discussion, au départ spontanée, finit par se réguler. A moins que cela ne soit une transformation importante (une reconfiguration) des *grins*. Mais, remarque Touré, « trop de discussions découragent les gens et (leur) font fuir (les discussions, voire le *grin*). Cela fait qu'on a l'impression en arrivant dans un *grin* que les gens partagent la même opinion ». Cela dit, il ajoute que « le débat contradictoire existe tout de même. Mais il y a une position centrale (il veut dire dominante) et quelques petites divergences ».

Les témoins rencontrés disent que le *grin* serait « un espace idéal pour enseigner et apprendre les valeurs qui caractérisent la société telles que l'entraide et la solidarité ». En effet, lors d'événements tels que les mariages, les funérailles, les baptêmes, etc. qui sont des causes de déplacement voire de suspension provisoire du *grin*, les membres du *grin* se cotisent et participent activement (matériellement et financièrement) aux cérémonies. Par ailleurs les contacts noués au sein des *grins* « vont au delà du temps et de l'espace car même si on est amené pour des raisons professionnelles ou autres à quitter le *grin*, les anciens membres conservent leurs affinités ». Les *grins* sont des espaces où se créent des liens forts entre les membres.

La dispersion intervient après quelques heures de causeries et de tours de thé. Les membres se retirent l'un après l'autre arguant d'occupations importantes. Les membres ne fixent pas de rendez-vous. En fait tous savent qu'ils se réuniront le lendemain au même endroit et à la même heure sauf circonstance exceptionnelle (mariage d'un membre du *grin*, cérémonie quelconque, de laquelle l'on ne peut se dérober, etc.)

¹⁵⁷ Nous nous méfions de ce terme « discipline » car à mon sens, il renvoie directement à une comparaison implicite avec les « agoras et parlements ».

Les *grins* sont des espaces ouverts, mais on parle en *dioula* et en français dans une certaine mesure. Ces débats se déroulent dans la partie publique de la sphère privée des individus. (Ici, la question des sphères publique et privée est certainement à reconsidérer dans notre contexte). Le débat, la causerie est une caractéristique essentielle et originelle du *grin*. « Les *grins* sont des lieux d'échanges d'idées sur tous les thèmes, qu'ils soient politiques, économiques, culturels ou sociaux. Mais l'actualité quotidienne reste parfois le point culminant des discussions ».

La politique serait un thème nouveau dans le *grin*. Avec l'exacerbation des tensions dans le contexte politique actuel, les thèmes politiques ont supplantés les autres sujets de discussion qui, disent les témoins, tournaient surtout autour des problèmes personnels qu'ils rencontrent au quotidien. « On commence par passer au peigne fin la politique, ensuite le sport, la religion. Actuellement le premier sujet est l'actualité politique. Quelqu'un a vu les titres [des journaux] et en parle. Les autres réagissent ». Toujours les titres et encore l'effet titrologue... Les titres... des journaux... Quels journaux ? « *Le Patriote en premier, le Libéral, L'Inter, 24 Heures, Le jour* ». Et les autres médias ? « *Souvent la radio est en marche pour la musique. On écoute de la musique pendant les débats* » Quelle radio ? « *Radio Côte d'Ivoire. On fait une interruption pour passer sur RFI à 18 heures 30 pour le journal Afrique. Quand il y a un débat télévisé, on peut sortir le poste de télévision* » (Il fait part ici des dernières séances de *grin* auxquelles il a participé).

Toutefois, on nous précise qu'« il est rare d'aller d'un *grin* à un autre. Cela me paraît ponctuel ». Le fait d'être habitué d'un *grin* ne veut pas dire qu'il n'y a pas de connections entre les *grins*. Bien au contraire. L'« ouverture », le partage, la fraternité, la solidarité, l'ethnicité (« populations du nord »), la langue (le *dioula* en particulier) ajoutés aux liants idéologiques tels que la religion (islam dominant), et l'appartenance politique (RDR dominant) me semble au contraire indiquer la piste des réseaux. Il est ainsi concevable que des politiciens veuillent récupérer ou créer une sorte de « *grin connection* » pour s'assurer la circulation d'informations. D'ailleurs le même interviewé dira plus tard que : « *Les informations circulent de grin à grin. Ceux qui ont une information font vite de la divulguer. Il y en a un [membre] chez nous [dans notre grin] qui est très informé. On l'a d'ailleurs surnommé Yao Yao Jules, toujours surinformé, il consomme TV5 et divulgue des informations. D'ailleurs il y a toujours un journal qui traîne dans le grin. Il y a quelques fois des apartés* ».

Dans les *grins* composés d'intellectuels qui regrouperaient « des personnes de différents bords politique, il est questions de constater les faits et d'en

faire une large analyse objective tout en restant le plus neutre possible ». Les débats seraient relativement contradictoires. Par contre, « dans les *grins* classiques, la politique est abordée de manière passionnée car, le plus souvent, tous les membres sont du même bord politique ». Ici, les témoins interrogés jusqu'ici, s'impliquent fortement dans ce qu'ils disent. En effet, ces trois étudiants fréquentent des *grins* et semblent vouloir dorer le blason de ces regroupements en les différenciant de l'image négative attribués aux « agoras et parlements » dans leurs milieux. Ces témoins sont militants ou sympathisants du RDR. Ils indiquent tout de même que « *ces types de grins, les grins classiques, c'est-à-dire là où il n'y a pas d'intellectuels, sont quelquefois des lieux d'endoctrinement, de relais d'information et de propagande* » ; « *Ce sont de véritables formations que les partis politiques, au travers de leaders d'opinion dispensent aux membres. Il s'agit non seulement de raffermir les convictions des uns et des autres, mais surtout d'expliquer l'action des partis* ». « *Compte tenu du fait que les réunions politiques classiques ne peuvent être convoquées tout le temps, le grin qui est un lieu permanent de rassemblement s'avère être un relais efficace pour passer des messages, des informations. Les mots d'ordre, les décisions et autres recommandations des partis sont donnés à travers les grins* ». « *Les partis [politiques] peuvent recueillir des informations à travers les grins. Par un effet de feed-back (il est étudiant en communication) les partis peuvent prendre le pouls de la population en analysant les réactions des membres des grins lorsqu'une information est donnée* ».

On notera encore chez ces témoins la tentative de dissimulation en évoquant systématiquement « les partis ». Cela dit il n'est peut-être pas exclus que d'autres partis tentent de s'attirer les sympathies de ces *grins* et utiliser les « réseaux » qu'ils constituent. C'est probablement ce schéma que les militants RDR projettent sur les forums populaires (« Sorbonnes », « Parlements », « Sénats » et autres). C'est aussi probablement en réaction à ces utilisations des réseaux des *grins*, que l'on a assisté à l'éclosion des forums créés d'en haut en cette année 2003. Les politiciens sont donc bel et bien les maîtres actuels du jeu politique, convaincus non que le pouvoir est dans la rue mais que sa conquête passe par la rue.

Mais les *grins* sont des lieux de propagation des rumeurs : « *il paraît que* », « *on dit que* ». Ce caractère rumorigène dû à la « *déformation des faits et de la vérité* », « *les commérages* » renforce « *les frustrations* », « *les préjugés faits sur le voisinage* » et au delà, sur la situation politique. Là, il faut noter la cristallisation des opinions et des incompréhensions, déchaînement des passions. Cela est un sujet d'inquiétude pour nos informateurs : « *Autrefois, le grin avait pour fonction première de rassembler un certain nombre de personnes issues d'horizons divers* ».

autour d'une tasse de thé. On abordait des sujets de la vie quotidienne. Aujourd'hui le grin est détourné au profit des politiciens. Ils l'utilisent comme relais de transmission d'idéologies politiques ». « *Autrefois le grin regroupait des jeunes issus de partis politiques différents et régions différentes. Aujourd'hui avec la nouvelle donne sociopolitique, le choix des membres (du grin) est plus sélectif. On se regroupe par rapport à l'appartenance politique, à la religion, etc. ce qui provoque la marginalisation des personnes qui ne remplissent pas ces critères* ». On peut ajouter la région et l'ethnicité à cette énumération. Voilà qui tend à relativiser « l'ouverture » de ces *grins*. Par ailleurs, cet « autrefois » ne renvoie pas à l'Histoire puisque le multipartisme lui même est récent. A moins qu'il n'évoque l'époque multipartite de la fin de la période coloniale, ici je pense que l'interviewé fait une référence implicite à l'expansion du RDR et plus précisément à la rupture du front républicain. A la « Sorbonne » par exemple, le « Recteur » Bazoumana Dembélé, n'officie plus depuis cette période. Il a choisi le camp RDR et a quitté les lieux. Il se trouverait actuellement à Abobo (je n'ai pas encore retrouvé sa trace).

« *Certains grins sont devenus des endroits privilégiés pour les espions politiques ce qui entraîne un climat de suspicion et de méfiance entre les membres* ». A l'inverse de la « Sorbonne » du Plateau et du Parlement de Yopougon, où la présence d'indicateurs de la police et de membres des Renseignements Généraux, aiguise leur parole, ici, dans les *grins* la présence d'« *espions* » créerait un « *climat de méfiance* ». En réalité, cette méfiance conforte l'image de persécutés qu'ils se construisent et qu'ils veulent donner à la communauté nationale et internationale. Autant dans les forums populaires, on estime que la parole est libérée, autant dans ces *grins* on estime que la parole est réprimée ou confisquée.

« *Certains grins sont des endroits pour des campagnes d'intoxication, véhiculer des rumeurs par le biais de leaders d'opinion qui exercent une sorte d'influence sur les autres membres [du grin]* ». « *Tout cela a pour conséquence la révolte et la répression qui peuvent déstabiliser la société* » Ici l'interviewé veut dire que cette intoxication qui pousse les membres des *grins* à la révolte, contamine en quelque sorte l'entourage, se répand à un niveau beaucoup plus large que quartier voire à la communauté toute entière et dégénère en manifestations de violence physique. C'est là qu'intervient la répression policière.

Aux dires des témoins, ceux qui généralement fréquentent les *grins* n'aiment pas les « agoras et parlements ». Les sujets qui y sont débattus ne leur plaisent pas, et surtout leurs prises de positions contre Alassane Ouattara, les Leaders et les militants du RDR. « *Ce qu'on dit là-bas [dans les agoras et parlements] ne correspond pas à leurs convictions politiques. Car ils sont*

plutôt RDR » dit un témoin qui donne son idée de la manière dont les « agoras et parlements » sont perçus chez ceux qui fréquentent les *grins*. Mais se rend-t-il lui-même dans des « agoras et parlements » ? « *Beaucoup n'ont jamais participé aux séances des 'sorbonnes'*. *Mais en fait les porte-flambeaux des 'sorbonnards' sont connus pour leurs convictions politiques et leur prises de position* » [Quelles sont ces convictions ?] « *Ils sont FPI ou bien en tout cas ils sont très proches du FPI* ».

Il va sans dire que leurs opinions sur les Leaders politiques du FPI en particulier ne sont pas du tout positives. Le Président de la République Laurent Gbagbo n'est pas épargné, « *Même le Président de l'Assemblée Nationale* ». La langue du témoin fourche car Mamadou Koulibaly est un ressortissant du Nord. Quant au PDCI, leur avis ne serait « *pas trop négatif mais on n'aime pas trop Bédié* ».

A les entendre, les *grins* seraient « *des regroupements sains* », formés par « *des gens qui ont des occupations, des métiers* ». Ils font allusion à la réputation de ceux qui fréquentent les « Sorbonnes » et qui seraient selon eux des désœuvrés. « *Ils [ceux qui fréquentent les grins] ont déjà des convictions et viennent s'informer, informer les autres de ce qu'ils savent. Ce sont des personnes informées* » ? « *L'information circule de grin à grin* » et ainsi de suite, les réseaux sont informés. Pour les deux autres informateurs, M. et O., des « *mauvaises habitudes* », la « *débauche* » commencent à entrer dans ces *grins*.

Il est probable que l'on apprenne rien de vraiment nouveau sauf que là, la collusion entre religion, appartenance politique et ethnicité semble aussi forte que dans les « agoras et parlements ». Toujours est-il que le *grin* est un lieu de sociabilité et de cohésion entre les membres qui composent ce *grin*, et, au delà, entre leurs familles. Cadre d'échanges et de discussions il facilite les rencontres entre les membres et entre leurs relations amicales respectives. Il renforce ces liens. Le *grin* permet de nouer des relations à un niveau plus large dans la mesure où il est « ouvert ». C'est un membre du *grin* qui introduit le nouveau venu. Les valeurs de partage, de fraternité et de solidarité me paraissent importantes. Ces *grins* sont peut-être de véritables réseaux informels.

Les discussions sur la politique y constituent actuellement une donnée importante. En la conjoncture politique actuelle, ces discussions dominent les autres sujets de discussions. Des opinions politiques se forment certainement dans ce genre de situations interindividuelles. Une opinion dominante (« politiquement correcte ») se dégage de ces échanges dans ces situations. Par ailleurs, l'idée des « réseaux » peut très bien être un principe explicatif de la dissémination de cette opinion dominante. Mais là comme dans les autres

espaces de discussions et dans les rédactions de journalistes, les « accointances » entre grins et politiciens sont difficile à vérifier.

La plupart de ceux qui s'expriment sur la survenue (les raisons/causes) de la guerre/crise ivoirienne estiment que l'idéologie/philosophie de l'ivoirité en est à l'origine (en gros les « contre »). Car c'est au nom de cette notion d'ivoirité que leur *Joker* a été écarté de la course au pouvoir... Les principaux effets de l'ivoirité sur les populations du nord ivoirien en général, et sur les jeunes en particulier, sont dépeints par ces derniers comme un sentiment d'exclusion... (Déni de citoyenneté, rejet, déni d'appartenance, frustration, etc.).

C. Notes conclusives

Les médias de toutes sortes, et en particulier les Unes des journaux, constituent les principales sources d'information des animateurs des espaces de discussions de rue¹⁵⁸ (Bahi 2001 ; Atchoua 2008 ; Thérout-Bénoni & Bahi 2008). Ils ne sont pourtant pas tendres avec les journalistes. Il faut dire que rapidement, la nouvelle presse d'information générale et d'opinion finit elle-même par lasser puis décevoir les publics en ce sens qu'elle est bien en-deçà des attentes qu'ils ont placées en elle (Bahi 2001 : 24-28). Les Journées Internationales de la Liberté de la Presse sont des occasions de relancer le débat sur ce qui mine la presse ivoirienne. Sa onzième édition a été une opportunité d'échanges entre des journalistes, des autorités et quelques citoyens dont des animateurs de forum de discussions. Elle a rappelé, une fois encore, la déception de l'opinion face à l'état de la presse ivoirienne. L'image qui ressort des témoignages est « accablante ». Les termes utilisés pour qualifier les journalistes sont peu engageants et en disent long sur la manière dont l'opinion perçoit les valeurs des journalistes : « Journalistes-militants », « militants-journalistes », « partisans », « à la solde des hommes politiques », « sofa¹⁵⁹ », « maîtres-chanteurs », « racketteurs », « miséreux », « mendiants », « prébendiers », « inconscients », « véhiculant le mensonge », « n'ayant pas le souci de se former », etc. En conséquence, la presse n'est pas crédible et les qualificatifs à leur égard sont particulièrement durs : « journalistes véhiculant le mensonge », « presse peu crédible par manque de

¹⁵⁸ C'est ce qui faisait dire à un de nos informateurs que les « titrologues » pullulent à « la Sorbonne du Plateau »...

¹⁵⁹ Sofa : soldat de métier de Samory Touré, chef malinké, résistant à la pénétration coloniale, arrêté et déporté par les français en 1898.

professionnalisme, d'éthique, de déontologie et de patriotisme », « presse dépendante des politiques », « irresponsable », « cupide », « une presse partielle et partielle », « une presse maléfique », etc. N'en déplaise aux « bons journalistes », les écarts de langage, injures et autres manquements à l'éthique qui irradient des uns se dirigent vers les représentations globales de la presse dans la conscience collective. Mais ces qualificatifs concernent la presse de l'autre. Les clivages politique, journalistiques, se retrouve également dans les espaces de discussion de rue. Ceux-ci ne sont qu'une émanation du sein du corps social.

Certains d'entre eux bénéficient aussi d'entrées dans certains salons de politiciens. Cela s'est vérifié par l'investissement des animateurs vedettes auprès des leaders politiques. L'exemple des agoras et parlements semblait plus médiatisés. Par contre l'engagement des *grins* l'était beaucoup moins. Car ces structures constituent de formidables moyens de diffusion d'idéologies. Le processus même de leur légitimation, le principe de leur mobilisation en est en effet une preuve patente. Agoras et parlements d'une part, *grins* d'autre part, ressemblent bien à des inventions de coutumes – qui en l'occurrence tendent à être converties en traditions inventées dont le « but principal est la socialisation, l'inculcation de croyances, de systèmes de valeurs et de conduites » (Hobsbawm 2012 : 36). Du côté des « agoras et parlements », il est remarquable d'ailleurs qu'à mesure que la situation évolue et que le patriotisme se renforce chez les tenants du pouvoir et s'affiche dans les médias d'Etat, la référence à La Sorbonne (française) s'estompe au profit d'une identification à la figure de « l'arbre à palabres ». La justification/légitimation procède d'un ancrage plus africain, plus ivoirien, de cette habitude, qui devient coutume et qui se mue en une sorte de « tradition inventée ». Dans les *grins*, la référence à un passé précolonial immémorial quasi mythique pour les tenants des agoras ; La référence à l'empire mandingue, 13^{ème} siècle lointain et prestigieux, pour les adeptes des *grins*, ont toutes deux des relents d'invention d'une continuité historique, invention de tradition... Les références à la magnificence du Mali impérial doivent être considérées avec circonspection. Elles renferment en effet une part importante d'idéologie manipulée par les politiques pour justifier leurs rancœurs. Elles valident en outre une thèse ancienne, celle de la hiérarchisation des ethnies, issue de l'ethnologie coloniale et récupéré par les groupes ethniques favorisés par cette « raciologie ».

Agoras, parlements, *grins* se mobilisent pour des événements ponctuels, des formes diverses de protestation : marches, barrages, occupation des

trottoirs, des rues, des espaces communs, de l'espace public physique. Ces actions restent somme toute classiques dès lors qu'elles sont temporaires. Que dire alors lorsque cette occupation de la rue qui était comme « privatisée » et devenue quasi permanente ?

Au paroxysme de la crise, les forums de discussion de rue, ont proliféré et se sont structurés davantage. La crise ivoirienne stimule la vitalité des forums de discussions qui prolifèrent en milieu urbain : « la Sorbonne », « le Parlement », « Accra III », « l'ONU », « Pretoria », « la Place de la République », « TV4 », le « Sénat », etc. Elle stimule aussi la création et la vitalité des *grîns*.

La conservation ou la conquête du pouvoir d'Etat a entraîné une radicalisation des positions et prises de positions dans le champ politique. Celles-ci se traduisent par des discours relayés et amplifiés par les journaux (cf. supra) et les médias internationaux. Les espaces de discussions dont c'est la matière première et le carburant essentiel, alignent leurs positions sur celles des tendances lourdes du champ politique. La croissance du phénomène des forums de discussion et l'augmentation de leurs actions sont donc nettement liées à l'évolution de la crise.

La radicalisation du conflit ivoirien (de la crise ivoirienne), l'engagement des jeunes dans les actions politiques, a durci les positions. Les forums de discussions de rue se mettent plus ouvertement au service des belligérants et s'organisent davantage.

D'abord, la fédération nationale des agoras et parlements de Côte d'Ivoire (FENAAPCI) qui regroupe en fait les fractions de la Sorbonne du Plateau (des espaces tels que les « agoras », « parlements », « sénat », etc.). Face à l'agression du 19 septembre 2002, où la Côte d'Ivoire notre « *Chère Patrie* » a été attaquée par des rebelles aidé de « mercenaires étrangers », ces jeunes ont investi les rues d'Abidjan pour apporter leur « *indéfectible soutien à la légalité constitutionnelle incarnée [alors] par le président Laurent Gbagbo* » et pour sauver République. Ce choc a fait prendre conscience aux « *Ivoiriens dignes de ce nom* » d'exprimer leur « *attachement à la Patrie* », bref une manifestation de patriotisme. Les jeunes des agoras et parlements sont fiers d'avoir été suivi en cela par leurs aînés – « femmes » et « vieux ».

Les animateurs conçoivent désormais leurs « tribunes populaires », leurs forums de résistance », comme des lieux et des forces de mobilisation patriotique. Ils se sentent l'impérieux devoir d'expliquer aux Ivoiriens les contours et les enjeux de cette crise ; il faut faire naître « un Ivoirien nouveau » ; faire advenir la « *seconde et vraie indépendance de la Côte d'Ivoire* [et

même] de l'Afrique ». Pour ce faire, « tous les parlements de Côte d'Ivoire décident de se regrouper pour créer une Fédération qui aura pour mission d'encadrer chacune de ces "écoles d'instruction" pour une plus grande efficacité. La nouvelle Fédération veut en effet augmenter le rendement de ses membres afin de participer plus efficacement -à sa façon- à la défense des intérêts républicains de la Côte d'Ivoire » [Discours officiel de cette fédération]. Lors de la campagne présidentielle de 2010, cette fédération, très active dans la « Galaxie patriotique » soutiendra naturellement Laurent Gbagbo.

Ensuite, la réponse ou contrepartie de la FENAAPCI est le rassemblement des *grins* de Côte d'Ivoire¹⁶⁰ (RGCI). En effet, à l'approche de la campagne électorale présidentielle, le président de ce rassemblement, Dembélé Bazoumana, ancien « Recteur » de la Sorbonne du Plateau, chargé de mission du ministre RDR de l'Enseignement supérieur, compte mettre en branle les *grins* et galvaniser leurs membres, « Il a demandé aux *grins* de la commune de Dabou de tuer en eux la peur et de se comporter désormais en 'sofas' de la démocratie, car, a-t-il martelé, la Côte d'Ivoire n'est la propriété de personne, encore moins du Front populaire ivoirien et des 'jeunes patriotes'. » [...] « Désormais nous répondrons du tic au tac. Nous n'accepterons plus d'être les souffres douleurs de la démocratie ivoirienne. Recteur et les RGCI sont prêts pour le combat ». Accusant le pouvoir [Gbagbo] de vouloir détruire le pays en instrumentalisant une minorité (les « agoras et parlements » qui s'accapare la rue et impose une « dictature ». Le RGCI se présente comme une force à même d'assurer une présence sur le terrain. Ce rassemblement, en relayant l'essentiel de la rhétorique d'Alassane Ouattara, sera un soutien important dans sa stratégie de conquête du pouvoir d'Etat.

Cet investissement des entrepreneurs politiques dans le créneau des forums de discussion de rues, est une preuve que le pouvoir n'est certes pas dans la rue mais que sa conquête passe bien par la rue... Avec l'organisation de ces deux structures, les bases d'un duel politique ou d'un affrontement de rue sont posées. Dans de telles conditions, la question de l'ivoirité, à l'échelle des tribunes populaires ne peut faire l'objet de débats véritables. Agoras, parlements » et « *grins* » contribuant à la cristallisation des prises de positions et à la crispation des positions.

Pour bien des jeunes abidjanais, le fameux débat sur le « et » et le « ou », conjonctions d'incoordination, dont ils vont jusqu'à oublier ou qu'ils ignorent purement et simplement les raisons profondes (il s'agissait du référendum

¹⁶⁰ L'analogie avec le parti politique rassemblement des républicains (RDR), le rassemblement des officiers républicains (ROR) est remarquable...

constitutionnel de l'an 2000) est un débat autour de l'ivoirité. L'ivoirité en est ainsi réduite à l'appartenance à l'une ou l'autre des catégories à laquelle ils ajoutent d'ailleurs non sans quelque malice la conjonction « ni »... pour qualifier les Ivoiriens d'adoption ou se qualifier comme tel : « ivoirien ni de père ni de mère »...

Mais pour les jeunes dans ces « agoras, parlements et grins » face à l'ivoirité. Dans les espaces de discussion, agoras-parlements, grins, les positions sont plutôt tranchées. Pour les uns, il faut chasser les étrangers ; pour les autres, il faut chasser les racistes. On comprend alors que les jeunes ont pu se constituer en camps... prêts à s'affronter, l'ivoirité la contre-ivoirité servant de liant idéologique et de mobilisateur.

Au-delà du constat selon lequel la presse en Côte d'Ivoire reproduit la fracture sociopolitique du pays, l'étude des agoras parlements et grins, en tant que réseaux, montre leur propension à la fabrique d'imaginaires sociaux, leur médiativité et leur capacité de propagation de la rhétorique nationaliste pour les uns et le combat de celle-ci pour les autres.

Ainsi, les structures de communication des adversaires politiques vont bien au-delà du système médiatique traditionnel pour investir la rue, notamment les espaces de discussions appelés *agoras, parlements et grins*. Ainsi que nous le remarquons ailleurs : « De vastes réseaux de propagande ainsi créés servent aussi de lieu et de moyen d'embrigadement politique. Cette stratégie de mobilisation des « troupes » de chaque camp en belligérance, véritables milices du symbolique, montées pour la conquête et/ou la défense du pouvoir opère au quotidien une véritable guerre de disqualification par la destruction symbolique de l'adversaire. Le rôle ou la responsabilité de la presse dans une telle stratégie est donc capitale et pose le problème de la production et de l'offre d'information politique dans l'espace public, en particulier dans celui d'un pays en crise. (Ouédraogo & Sall 2008 : 17 ; Thérroux-Bénoni & Bahi 2008 : 208-209).

Il faut insister sur le fait que dans ces regroupements de causeurs, les personnalités politiques qui émergent sont essentiellement Ado et Gbagbo... « *Pourquoi aimes-tu [Ado ou Gbagbo] ? [Réponse typique] Comme ça... Je ne peux pas expliquer. Je suis trop fan de lui...* ». Les jeunes des agoras, parlements et grins leur vouent une passion, comme s'il s'agissait de vedettes de cinéma ou du show-business. Ils sont adulés voire vénérés comme des idoles. Ce sont des « *vrais gars* », des « *vieux pères* », des « *puissants môghô* ». Dans chaque camp, ils s'attendent à ce que ces leaders changent leurs vies. C'est leur espoir.

Côté « agoras et parlements » : Gbagbo « voulait nous arranger » mais il en est empêché par la rébellion. Ils sont profondément convaincus que Gbagbo Les aurait sorti de la « galère » parce qu'il a un bon programme, parce qu'il veut arranger les Ivoiriens, mais les Blancs ne le veulent. C'est pourquoi ils ont fait cette rébellion... pour donner la nationalité aux étrangers pour qu'ils votent pour Alassane. Mais ils savent que, « *comment comment, Alassane [ne] peut pas [passer]* ». Concernant Laurent Gbagbo, beaucoup de surnoms circulent : il est le « *lion de Mama* » (village de Gbagbo) est le *Kanegnon* (guerrier), le *bagnon* (vertueux), *didigassagnon* (historien), *gôlôlobouri* (chef du village), mais le plus célèbre certainement le *woody* (garçon),

Côté « grins » : « *Alassane [Ouattara] veut nous arranger mais il en est empêché ! Toutes ces conneries d'ivoirité là, c'est pour le bloquer* ». « Ils ont peur de lui, c'est pourquoi ils disent qu'il est étranger [Qui « ils » ?] Les Bédiés, Guéi eux tous ! Même Gbagbo ! Ils ont peur ! Wallaye ! Ils savent que s'il est candidat, Y a pas moyen ! Il sera élu. Parce que nous sommes les plus nombreux dans ce pays. Ya fohi ! [Et s'il n'est pas élu ?] Safroulaye ! ». Alassane Ouattara est le *Fama* (chef guerrier), le *bravetchè* (intéressante composition brave en français, *tchè* diminutif de *tchèba* an dioula). Ils sont prêts à en venir aux mains avec quiconque prononcerait une parole malveillante à l'endroit de leurs champions.

Avec le multipartisme, la question de la citoyenneté se pose de façon frontale. « La citoyenneté, comme la démocratie et la société, est ainsi le produit de contradictions et de réglementations, de conflits et de consensus, de valeurs partagées et de confrontations d'idées d'autant plus intégratrices qu'elles s'opposent vigoureusement » (Le Pors 2002 : 9). Mais l'ivoirité, en définitive n'a pas fait l'objet de véritables débats (en profondeur) sinon dans la société ivoirienne, du moins dans l'espace public. La faible représentativité du Parlement [du parti unique à ce jour], espace de délibération politique, ne reflète que piètrement les aspirations du « peuple ». Les médias surtout partisans, les intellectuels « organiques » ou plutôt mercenaires, ont engagé des dialogues de sourds. Ces facteurs n'ont pas favorisé l'émergence d'une discussion saine sur la base d'arguments contradictoires menant à un compromis arrêté sur une base consensuelle. L'emprise du champ politique sur les autres champs sociaux est telle que la rue elle-même, qui pourtant est souvent en déphasage avec les arcanes de l'hémicycle, ne l'est pas la question de l'ivoirité. Cette rue ivoirienne est et reste marquée par un profond désaccord sur la question de l'étranger. Ce résidu médiatisé, qui parvient au

citoyen ordinaire, suscite les mêmes prises de position caricaturales, tranchées et inconciliables.

Mélanges, brassage, mariage interethniques, bi-appartenance voire appartenance multiple, hybridation de la société ivoirienne, bref une marche de l'histoire qui n'est certes pas sans résistances à tous les niveaux et dans tous les groupes qui la composent de la société dans ce contexte. Il n'y a pas si longtemps, en effet, l'ivoirité était une idée en vogue, c'était « être dans le mouvement », c'était pour ainsi dire « être tendance » et l'humour ivoirien trouvait un terrain de prédilection dans l'identification des « et » et des « ou »... cette négociation aurait-elle échoué ? Aujourd'hui encore, les sobriquets idiolectaux ne manquent pas pour parler des « *Djoul*s » ou « Russes » [les Dioulas], et aujourd'hui des « Biélorusses » [les « Baoulés »], des « gnaoulis » [les Bétés], des Burkinabés [les « Brésiliens »]... Encore l'humour ivoirien, incorrigible et « inoffensif » de la rue ou est-ce plutôt annonciateur de la résilience de l'ivoirité ou même la résistance de l'ivoiritaire ?

Le militantisme associatif apparaît alors comme un entrepreneuriat politique relativement nouveau. Les « agoras, parlements » et « *grins* » représentent à la fois dynamisme de la société civile et engagement dans la sphère politique. Cette forme de prise publique de parole est à la fois affirmation d'une présence et composition d'une force politique. Mais rapidement, une question se pose : la « cause » de leur engagement dans la « société civile » est-elle motivée par une quête de pouvoir ? S'agit-il d'une tentative de pénétrer le champ politique [et de le modifier *ipso facto*] voire une tentative de prise de pouvoir (Bahi 2008, 2003, 2001) ?... Comme l'évolution de la situation sociopolitique le fera voir plus tard, ces groupes, faute de se constituer en antichambres du pouvoir d'Etat, se sont affirmés comme facteurs d'Etats, et comme lobbies de ces Etats – celui au pouvoir et celui non encore au pouvoir.

Se pose en même temps la question du rapport entre sphère politique et société civile non pas en terme d'exclusion mais plutôt en termes d'infiltration : la société civile nous est alors apparue comme un lieu de l'exercice du pouvoir politique, un lieu de socialisation politique (socialisation étant conçue ici au sens de Berger et Luckmann 1986), un lieu de recrutement de personnels politiques, un lieu de mobilisation de l'opinion publique, bref le lieu concret de l'action politique... Face à l'élargissement du cadre de l'intelligibilité du rapport entre société civile et action politique il semble que le phénomène soit une réalité empirique... Au plan théorique, peut-on véritablement parler de la société civile comme d'une sphère

intermédiaire ? En réalité, il aurait plutôt une interpénétration ou des infiltrations entre l'Etat et la société civile. Cette croyance ordinaire de l'apolitisme de la société civile est déterminée par la domination même de l'idéologie de la démocratie libérale issue elle-même l'idéologie néolibérale diffusée par l'occident impérialiste (Ake 2000 ; Haubert & Rey 2000). Pour autant, la société civile, lieu du politique, lieu de contradictions propices aux conflits de toutes sortes et doit maintenir sa civilité et se renforcer.

Le cheminement de la notion d'ivoirité est remarquable dans sa conceptualisation, sa médiatisation de cette conceptualisation, celle d'un débat gauchi dans un contexte radicalement différent de celui de la colonisation ou du parti unique, sa traduction ou son interprétation réductrice par toutes sortes d'intermédiaires - artistes, journalistes, agents de l'Etat, mais aussi des leaders d'agoras parlements - il y a eu croissance (et renforcement) des effets sur la conscience sur l'imaginaire, les attitudes, comportements et fatalement le vécu des individus.

La libéralisation de l'expression individuelle et des médias facilite la diffusion de la notion, en même temps que les contradictions qui lui sont portées. Avec l'accélération de la globalisation/mondialisation, l'on assiste un peu partout dans le monde à des crispations identitaires (Warnier 2003 ; Bayart 1996) des réactions des sociétés face à la mondialisation des flux culturels : a contrario de l'opinion selon laquelle la mondialisation créerait une uniformisation des cultures du monde, il faut plutôt constater la fragmentation de l'humanité par des conflits de toutes sortes et à diverses échelles (groupes, catégories sociales, communautés, pays) alimentés par des clivages culturels (Warnier 2003).

A notre sens, les paroles des chansons populaires et les discussions des forums populaires, quoiqu'hétéroclites construisent une fiction formée des imaginaires individuels liés à l'imaginaire collectif dans lequel ils se ressource. Cette fiction utilise ou relaie cet imaginaire collectif « l'imaginaire collectif dans lequel elle se ressource » (Augé 1997 : 106). Les initiatives individuelles de l'imaginaire jouent un rôle important dans la formation de l'imaginaire collectif et celui-ci « toujours, de façon plus ou moins marquée, l'imaginaire individuel » (Augé 1997 : 108-109).

Une double saga : « *Woody* » contre « *Ado* »

Appartenant à l'espace public, dont elles sont des composantes de plus en plus stratégiques, la musique populaire moderne et les forums de discussion de rue, un lieu d'expression des discours croisés des défenseurs de politiciens opposés. Là encore, à l'image de ce qui se passe dans l'univers de la presse, bien des artistes chanteurs et des patrons de forums de discussion, sont des porte-voix des idées des partis auxquels ils appartiennent ou dont ils sont sympathisants.

Ces agents d'historicité (Touraine 1994, 1974, 1965) sont à la fois un des miroirs de la société ivoirienne et des instruments de coproduction de l'imaginaire national (Bahi 2011b). En examinant les prosopopées des deux leaders, les questions de « liberté », d'indépendance « totale », de « souveraineté », de sentiment national sont étudiées « par le haut ». Le terme saga est ici abusivement utilisé pour évoquer une histoire à bien des égards épique (mémorable). Le terme indique notre libre adaptation et interprétation des événements, sans aucune autre prétention que celle de l'expression de notre point de vue (de vision)... l'élection présidentielle, ouverte à tous, libre, transparente, crédible, « propre » pour utiliser le mot de Laurent Gbagbo, était donnée comme étant la seule voie de sortie de crise et la seule planche de salut de la Côte d'Ivoire.

A. Deux figures charismatiques : Laurent Gbagbo et Alassane Ouattara

Il n'est pas aisé de présenter deux figures charismatiques de la vie politique ivoirienne dont les itinéraires sont singuliers et complexes. Ici, chef charismatique est appréhendé au sens de Weber (1995 : 322-323). Chacun à sa manière, selon son style propre, charme, séduit, fascine, subjugue les gens, non pas seulement dans ses discours mais aussi dans sa manière d'être. Ce concept de charismatique permet de comprendre pourquoi les gens suivent ces deux leaders, qui apparaissent comme deux hommes de convictions en même temps que deux « victimes » de l'ivoirité.

L'« intellectuel » et le politicien¹⁶¹

Laurent Gbagbo, c'est d'abord le professeur d'histoire au lycée, devenu « l'universitaire marxisant qui, dans les années 1970, analyse sans complaisance le fonctionnement et les 'contradictions' de la société ivoirienne ne redoutant pas d'exprimer librement et dans plusieurs ouvrages, son point de vue sur la politique menée depuis des décennies par le personnage mythique de Félix Houphouët-Boigny » (Mbem 2010 : 13). Critique de son époque, il est depuis longtemps intéressé par le pouvoir. Laurent Gbagbo croit en la démocratie, qu'il considère comme une affaire de citoyens, et en des élections propres. La critique du FPI faite en 1990 par la voix de Laurent Gbagbo – contre le vote des étrangers utilisés comme « bétail électoral » peut-elle être considérée comme xénophobe ? La démocratie est d'ailleurs le moyen par lequel il est arrivé au pouvoir. L'hérédité du pouvoir royal n'a pas de sens pour lui ; plutôt la légitimité du pouvoir conquis par les urnes. Certains de ses partisans estiment qu'il se croit plus démocrate que tout le monde. Il mettra tout en œuvre pour bâtir une carrière politique déjà riche au moment où il accède au pouvoir. Il fait d'ailleurs figure d'intellectuel au pouvoir, « essayiste prolifique, idéologue et universitaire, auteur d'un corpus d'idées publiées et bien arrêtées, devenu chef d'Etat après avoir été chef de parti » (Mbem 2010 : 13).

Son accession à la magistrature suprême en l'an 2000 est considérée comme illégitime et même une insupportable usurpation aux yeux de ceux qui s'estiment « héritiers » légitimes d'Houphouët-Boigny et de leurs soutiens extérieurs (Mbem 2010 : 19). Il faut dire que les circonstances même de cette élection (éviction de deux ténors « héritiers », Henri Konan Bédié et Alassane Ouattara, par un autre « héritier » Robert Guéi...) s'y prêtent. En réalité, cette « illégitimité » nous semble due d'abord à ses origines ethniques et familiales et ensuite, à ses options idéologiques et à son positionnement politique.

En effet, Gbagbo, issu de l'ethnie bété, considérée comme un groupe ethnique minoritaire, de type « société sans état », réputé querelleur, donc n'ayant pas la légitimité ethno-tribale pour gouverner la Côte d'Ivoire, *est a priori* supposé inapte au gouvernement (Cf. Dozon 2011 ; Memel Foté 1999). Ces considérations à l'endroit des Bétés sont courantes : « Quant à l'opposant de toujours, l'historien Laurent Gbagbo, du Front populaire Ivoirien (FPI), son image porte la contradiction entre les stéréotypes bété et sa praxis

¹⁶¹ Nous nous inspirons du titre de l'ouvrage d'André Julien Mbem (2010).

constamment modérée. La surprésentation bété dans l'armée – problème récurrent que même Félix Houphouët Boigny a laissé tel quel – s'accorde certes à la réputation combative de ce peuple de l'Est, segmentaire et partisan déclaré 'd'un chef sans pouvoir' très clastrien. Dépourvus de la réputation sanguinaire des Dan, les Bété comprenaient des instances de régulation des conflits, des faiseurs de paix, des cultes esthétiques (bagnon) opposés à une pensée univoque de la violence. Un des dangers actuels vient certainement d'un retour de bâton devant la domination multiforme – du local à l'étatique – de leurs voisins baoulé : colonat agraire des baoulés en pays bété, région tenue à l'écart du développement, conflits violents autour de Gagnoa en 1972, etc. Excellent orateur – le Ministère de la parole fait partie de la panoplie du chef bété – L. Gbagbo a eu sa part d'avaries : exil, emprisonnement, exclusion totale du pouvoir, tentative d'assassinat lors d'émeutes récentes » (Galy 2000 : 7).

Ensuite, d'origine modeste, « fils de pauvres » comme il aime le répéter, il fait office d'intrus dans ce monde de la haute bourgeoisie de fonctionnaires et d'hommes d'affaires ivoiriens aux manières policées. Par ailleurs, ce socialiste un tantinet marxisant, dont les amis au Parti socialiste français font plutôt partie de l'aile gauche le rendent suspect aux yeux des houphouétistes. Enfin, il est l'héritier d'une Côte d'Ivoire non RDA plutôt progressiste et souverainiste. Depuis ses « réflexions sur la Conférence de Brazzaville » (Gbagbo 1978), plus que contre le parti unique d'Houphouët-Boigny, il « s'érige en réalité contre une dépossession des Etats d'Afrique francophone des attributs de souveraineté qui confèrent un sens à l'indépendance que leur reconnaît la communauté internationale » (Mbem 2010 : 44). Laurent Gbagbo a donc tout pour déplaire aux hiérarques du PDCI et à leurs soutiens français. Au regard de l'ivoirité, pour ainsi dire, et du pragmatisme françafricain, il arrive donc au pouvoir avec un *a priori* négatif épistémique et raciste qui est à la base de la contestation fondamentale de son régime.

Lorsque survient la crise de septembre 2002, il est dépeint comme « l'héritier et le porte-parole de ce nationalisme ivoirien qui a toujours contesté l'alliance stratégique voulue par Houphouët-Boigny avec la France et qui, au lendemain de l'indépendance, s'est opposé à la Françafrique » (Bayart 2003 : 1) [propos recueillis par Le Nouvel Observateur n°1996 du 06 février 2003]. La longue crise qui s'ouvrait alors était appréhendée par Jean-François Bayart comme « la revendication d'une seconde indépendance¹⁶² »

¹⁶² En effet, cette jeunesse patriotique qui soutien Laurent Gbagbo est une génération qui n'a pas connu la colonisation, qui s'est nourrie des histoires de héros de la lutte

(Bayart 2003 : 1) [Propos recueillis par Le Nouvel Observateur n°1996 du 06 février 2003, p. 1). Son action s'inscrit dans la continuité de Victor Biaka Boda¹⁶³, une des figures du nationalisme ivoirien... un de ceux qui les premiers en Côte d'Ivoire ont dit « non » au colonialisme (Biaka 2000 : 12). Du côté des patriotes, l'on estime que les propos de ce héros authentique, combattant pour la libération de la Côte d'Ivoire, aurait tenu des propos « osés » contre l'administration coloniale, sont à l'origine de ce qu'ils pensent être un assassinat. Aux dires de Marcel Amondji : « C'est [Victor Biaka Boda] le vrai fondateur de la Côte d'Ivoire telle que je souhaite qu'elle se reconnaisse un jour. Autant, pour moi, Houphouët est un exemple négatif, autant je tiens Victor Biaka Boda pour le héros positif dont tous les patriotes ivoiriens devraient s'inspirer. Il y a peu d'écrits sur ce héros. (Propos recueillis par Zeka Togui dans Voxci.net). Par ailleurs, Laurent Gbagbo a certainement tiré les leçons de l'aventure d'une autre figure nationaliste qui l'a marqué : Jean-Christophe Kragbé Gnagbé et notamment des événements de Gagnoa ou affaire du Guébié, en 1970 Cf. Gbagbo 1982, 1983 ; Gadjé 2002, Grah Mel 2010 : 277-304). Opposé à la lutte armée pour accéder au pouvoir, ce lecteur de Cicéron, alors même qu'il était en proie à une rébellion, répétait qu'il préférerait la toge symbole de paix à l'épée symbolisant les armes. Mais la logique de guerre l'y contraint – notamment l'opération « César » médiatiquement connue sous le nom d'« opération dignité » pour ramener les rebelles à la table des négociations.

Laurent Gbagbo recrute et fédère certainement parmi les frustrés et les héritiers des frustrés de l'houphouétisme, notamment, la mémoire d'Ernest

anticoloniale et anti-impérialiste tels Patrice Lumumba, Sékou Touré, Che Guevara, Frantz Fanon. Ils n'ont pas (ou pratiquement pas) eu d'enseignants français Blancs. Très peu ont étudié en Europe ou en Amérique. Ils n'ont pas « peur » des Blancs comme on le dit couramment en Côte d'Ivoire. Bayart remarque donc un décalage entre cette jeunesse patriotique et la génération au pouvoir plus liée à l'ancienne colonisation. Ils exigent d'être considérés comme égaux de tous. Ils ont pris les discours propagandiste sur la démocratie et la mondialisation (et l'utopie de l'ouverture des frontières) au pied de la lettre. Mais ce mensonge leur fait prendre conscience que le monde doit leur être ouvert comme il l'est à ceux du nord. Ils refusent « les ordres donnés par l'Elysée et par le Quai d'Orsay à leur président », le fait que « Chirac et De Villepin traitent la Côte d'Ivoire comme s'il s'agissait encore d'une colonie, le fait que les relations commerciales entre la France et leur pays profite plus à l'ancienne puissance coloniale et aux nouveaux riches créés artificiellement pas Houphouët-Boigny » (Djéréké 2003 : 96). Ce débat, allégeance ou non à la France, existait déjà au sein de la FEANF (cf. Dieng 2003).

¹⁶³ Victor Biaka Boda (1913-1950), diplômé de l'Ecole de médecine et de pharmacie de l'AOF (Dakar), médecin africain, militant du RDA, élu en 1948 Sénateur de la Côte d'Ivoire sous la IV^e République française, décédé à Bouaflé dans des circonstances non élucidées (Cf. Gbagbo 1982, 1983 ; Grah Mel 2003).

Boka¹⁶⁴ disparu tragiquement Au cours de la période des « complots » de 1959-1963, Félix Houphouët-Boigny éliminait l'aile gauche du PDCI-RDA et en profitait pour clouer un certains nombre de cadres de la nation, est probablement une des raisons de son aura dans les régions de l'Agnéby.

Sa camarade Simone Ehivet devenue son épouse, chercheur en linguistique, syndicaliste comme lui, membre fondatrice du parti clandestin FPI, députée, est en même temps son talon d'Achille. Loin de faire de la figuration, dans la présidence de club service, elle entend jouer un rôle politique. Cette chrétienne Akan, ayant la réputation d'être autoritaire, n'hésitant pas à user de la verve et de la rhétorique pentecôtiste dans ses discours, sera l'objet de nombreuses attaques virulentes.

Gbagbo, le lutteur, c'est aussi l'homme de terrain, c'est Laurent, le camarade, le « marcheur », dans la rue, la serviette au cou : « Dans la rue, à la tête des marches de protestation, Laurent Gbagbo subira dans son corps la violence de la répression policière. Son aura de leader syndical ou d'opposant politique principal à Houphouët-Boigny en sera d'autant plus confortée » (Mbem 2010 : 26). Ses camarades, sa femme, son fils et lui-même subiront la violence de la répression policière d'un certain... Alassane Ouattara, alors Premier ministre.

Laurent Gbagbo, en lutte contre le PDCI, auréolé de ses hauts faits d'armes face à Houphouët-Boigny, sera un opposant redoutable pour Henri Konan Bédié. En raison de la liesse populaire qui s'exprime face à la déroute de Konan Bédié, Laurent Gbagbo croit voir dans le coup d'Etat de décembre 1999 une « révolution des œillets ». Elle s'accordait avec son idée de transition pacifique et devait être porteuse d'un projet véritablement démocratique.

Laurent Gbagbo le lutteur, qui a lutté contre Houphouët-Boigny, contre Alassane, contre Bédié, contre Guéi¹⁶⁵, contre la rébellion et même contre la France. Il a lutté pour la démocratie en Côte d'Ivoire et, *nolens volens*, son nom est fortement lié à cette notion dans le pays. Pour lui, la politique est un « métier » qui n'exclut pas la ruse : « Le culte naissant de la personnalité de Gbagbo, sa popularité d'homme courageux et intègre ne l'empêche pas de

¹⁶⁴ Ernest Boka, avocat, docteur en droit, ancien ministre, Président de la Cour suprême, décédé en 1964 dans sa cellule de la prison d'Assabou (Yamoussoukro) dans des circonstances non élucidées (Cf. Gbagbo 1983 ; Grah Mel 2003).

¹⁶⁵ Au cours de ses meetings de l'élection présidentielle de 2000, il disait menaçant : « Si on me vole ma victoire !... ». Il clamait aussi « Donnez-moi le pouvoir et je vous le rendrais ! ». En matière de gestion café-cacoyère, Laurent Gbagbo a déplacé la souveraineté de l'Etat par une stratégie de souveraineté collective (gestion aux planteurs)...

laisser ses partisans reprendre en sourdine le thème ethniciste de la non ivoirité de son rival senoufo (espérant ainsi rallier l'électorat baoulé) » (Galy 2000 : 7). Certains, même parmi ses sympathisants, lui reprochent son manque de courage politique ; d'autres lui reprochent son inconscience politique, sa « provocation » à la France alors même qu'il se savait incapable de faire face à une guerre...

C'est dans ce contexte qu'il faut situer le mandat de Laurent Gbagbo : celui d'un « non » à la Françafrique et partant à l'impérialisme occidental. Cette insoumission, ce rêve de liberté et de libération...— « il faut résister ». « Nous [les Ivoiriens] sommes debout ». Comme un écho, une phrase circulait parmi les manifestants dans les rues d'Abidjan en 2003 et en 2004 : « *nous n'avons jamais été indépendants* ». Constat amer à l'entame des années 2000. *Fatalitas* ? A l'orée du troisième millénaire, l'impérialisme est vivace et la question (néo)coloniale reste encore à l'ordre du jour. Dans le fond, que subsiste-t-il du colonialisme ? L'actualité du constat d'Aimé Césaire est remarquable : « (...) le mépris, la méfiance, la morgue, la suffisance, la muflerie, des élites décérébrées, des masses avilies (...) [et un lot] de sociétés vidées d'elles-mêmes, de cultures piétinées, d'institutions minées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties, d'extraordinaires possibilités supprimées » (Césaire 1955 : 23). Les peuples africains sont humiliés par l'esclavage, l'occupation coloniale et la domination occidentale actuelle.

Le vent de liberté et de démocratie des années 1990 et des années 2000 ont probablement fait remonter à la surface, cette humiliation, ces rancœurs, ces frustrations. Elles ont rendu plus intolérables les actes posés par les Occidentaux : leur double langage, leur schizophrénie, leur intransigeance et leur prédation... Le paternalisme de l'Occident devient de plus en plus insupportable compte tenu de leurs crimes présents et passés. Beaucoup de peuples dominés jugent même indécente leur invocation des droits de l'homme (Ziegler 2008 : 13). Comme si la démocratie ne faisait que renforcer l'autorité et la domination des puissances étrangères - notamment de la France sur ses anciennes colonies. « Il faut que chacun soit maître chez lui, puisse jouir de toutes ses richesses, puisse vivre selon les lois anciennes de sa propre histoire » (Adiaffi 1980 : 158). Cet aphorisme constitue un condensé de la position de principe de Laurent Gbagbo par rapport à l'ancien colonisateur et de sa posture vis-à-vis de la françafrique. En effet, « Le pays [qui] n'a jamais joui d'une souveraineté réelle (...) est à présent la proie impuissante (...) [de] prédateurs » (Ziegler 2008 : 17).

Remarquons alors que tous les chefs d'Etats qui se sont succédés à la tête de l'Etat ivoirien et qui, à un moment donné de l'histoire, ont été rétifs à l'application de politiques iniques pour leur pays et leurs peuples, ont été sanctionnés : Félix Houphouët-Boigny, au cours d'un épisode de la vie de la Côte d'Ivoire appelé « La guerre du cacao », tentative désespérée du « Vieux » de réviser à la hausse les termes de l'échange, était revenu d'un long séjour en Occident et avait eu une phrase : « je me suis heurté à un mur de haine et d'incompréhension ». Henri Konan Bédié, outre la fragilisation des monopoles existants due à l'ouverture des marchés, avait des velléités souverainistes comme en témoigne son adresse à la nation, le 22 décembre 1999, à la veille du coup d'Etat qui devait le chasser du pouvoir : « Nos aînés n'ont pas lutté pour l'indépendance pour que nous acceptions aujourd'hui de nouvelles soumissions. La nationalité, la citoyenneté, la démocratie et la souveraineté nationale sont les quatre côtés d'un carré magique qu'il nous faut défendre avec calme et détermination devant ces ingérences inacceptables. C'est aux Ivoiriens de décider par eux-mêmes, pour eux-mêmes, et de choisir librement l'un d'entre eux pour conduire le destin de la nation en refusant les aventures hasardeuses et l'imposture insupportable » (Fraternité matin 23 décembre 1999)... Depuis lors, le Sphinx de Daoukro a bien compris la leçon. Quant à Laurent Gbagbo, son « non » précoce, celui de sa jeunesse, ses prises de positions en tant qu'opposant politique, les déclarations de son gouvernement au lendemain de son élection (révision des accords de défense, création d'une monnaie, ouverture des marchés, etc.) ont convaincu l'ancien colonisateur de s'en débarrasser : il s'agit donc de se défaire de Laurent Gbagbo, ce dirigeant dont la françafrique ne veut pas, mais qui, contre toute attente a été élu (dans des conditions « calamiteuses ») et que les tentatives de putsch n'ont pas réussi à déposer jusque là (cf. Onana 2011). Sous ce rapport, il est concevable que l'ivoirité ait été instrumentalisée pour les fins politiques des nostalgiques du bon vieux temps de la françafrique... Même si, pour les opinions ivoirienne et africaine (*grasso modo*), l'ivoirité concernant Laurent Gbagbo ne constitue qu'un piètre *casus belli*... Les tentatives de coup d'Etat se multiplieront ; militaires elles aboutiront à la rébellion, celle-ci sera l'occasion de tenter des coups d'Etat constitutionnels, des humiliations... A partir des accords de Linas Marcoussis et surtout de la réunion de Kléber, Laurent Gbagbo a-t-il eu la capacité réelle d'agir – de gouverner ? Qu'en a-t-il été de son « alternative démocratique » (1983) et des « propositions pour gouverner la Côte d'Ivoire » (1987) ? Pouvait-il réellement mettre en œuvre sa politique alors même que ce gouvernement lui

échappait ? Cela est plus que douteux. L'homme devait connaître la dure réalité de la pratique du pouvoir. Dans le fond, Laurent Gbagbo n'aura été Chef d'Etat que quelques mois et M. Amondji de remarquer et de s'interroger : « Juste le temps de faire la revue de tous les problèmes légués par Houphouët, que la sottise vanité de Bédié avait aggravés, et que la tragique incompétence de Robert Guéi avait définitivement transformés en une immense bombe à fragmentation. Et l'ennemi reprenait l'offensive dans la nuit du 18 au 19 septembre 2002. Gbagbo, serait-il le plus grand génie politique de l'histoire, pouvait-il faire quoi que ce soit dans de telles conditions¹⁶⁶ ? ».

Mais Laurent Gbagbo aurait d'autres prolongements, dans la jeunesse et dans les mouvements féministes, et dont les plus typiques sont peut-être Geneviève Bro Grébé et Charles Blé Goudé. La première, Geneviève Bro Grébé, leader des Femmes patriotes, issue de la société civile (d'une ONG de développement), auteur d'un ouvrage sur la Côte d'Ivoire nouvelle dans cette façon patriotique... initiatrice d'action de terrain – *sit in*, manifestations de rue, est un soutien indéfectible. Le second, Charles Blé Goudé, à la volubilité mémorable, compagnon de Guillaume Soro dont il fût le numéro deux au sein de la Fédération estudiantine et scolaire de Côte d'Ivoire (FESCI), Blé Goudé, fondateur du Congrès panafricain des jeunes patriotes (COJEP), le « génie de *Kpô* », le « général » des « Jeunes patriotes », le leader charismatique de la « galaxie patriotique », le « ministre de la rue », dernier ministre de la jeunesse du dernier gouvernement de Laurent Gbagbo, apparaît comme le relais le plus efficace des idées et mots d'ordre de Gbagbo sur le terrain... L'on a pu enregistrer une démultiplication de ces figures de jeunes, de femmes et d'autres mouvements très actifs lors des mobilisations patriotiques de 2002, 2003 et 2004¹⁶⁷. D'autres acteurs-miliciens, tels Maho Glofeï et

¹⁶⁶ Interview réalisé par Zéka Togui pour Civox.net

¹⁶⁷ Elles comprenaient entre autres l'Alliance des Jeunes Patriotes qui elle-même regroupe les mouvements suivants : Congrès Panafricain des Jeunes Patriotes (COJEP), Jeunesse du Front Populaire Ivoirien (JFPI), Jeunesse du Parti Démocratique de Côte d'Ivoire (JPD CI), Jeunesse Mobilisée du Parti Ivoirien des Travailleurs (JMPIT), Union des Patriotes pour la Libération Totale de la Côte d'Ivoire (UPLTCI), ex Club Alassane Dramane Ouattara (ex CADO) devenu entre-temps Conscience Républicaine, Alliance de la Jeunesse pour le Sursaut National, Congrès des Patriotes Ivoiriens (CPI), Mouvement pour la Libération Totale de la Côte d'Ivoire (MLPT CI), Mouvement Populaire Ivoirien (MPI); Union Nationale de la Jeunesse de Côte d'Ivoire (UNAJECI); Mouvement pour la Rapatriement d'Alassane Ouattara (MIRAO); Mouvement J'aime Gbagbo; La « Sorbonne » du Plateau, le « Parlement » de Yopougon, auxquels s'ajoutent les autres forums populaires (le « Capitole » de Yopougon, Le « Sénat » d'Abobo, la « Tribune Populaire Ivoirienne », le « Parlement » de Dabou, etc.). Cette mobilisation touche aussi la diaspora

autres Groupement des patriotes pour la paix (GPP) nés après l'attaque du 19 septembre (Cf. Arnaut 2010) et fonctionnant comme des mouvements contre insurrectionnels, sont à verser à l'actif de Laurent Gbagbo et alimentent son passif quant au bilan de sa gestion de la crise ivoirienne¹⁶⁸.

Campant résolument dans le rôle du défenseur de la Constitution ivoirienne, de sa souveraineté, de sa dignité, la rébellion a effrité l'image de Laurent Gbagbo au plan international. Mais elle semble paradoxalement avoir conforté son aura au plan national. Cette rébellion, initiée sous l'étendard du patriotisme sera surpassée sur cette thématique par Laurent Gbagbo qui peut mobiliser et fédérer les fibres patriotiques et nationalistes. Seconde indépendance, libération « totale » de la Côte d'Ivoire, liberté¹⁶⁹ vis-à-vis de Paris, souveraineté, respect des Ivoiriens... Dignité ! Tout comme l'« opération César » ou « opération Dignité » pour mater la rébellion et les obliger à venir à la table des négociations et à déposer les armes.

Le lutteur prend la forme du résistant et le maître mot de l'essentiel de son mandat présidentiel est peut-être plus « résistance ». En cela, son image de lutteur, de courage, s'est préservée : « il faut résister ! », « nous sommes debout ! ». Son « oui » tardif n'a pas redonné confiance à la françafrique¹⁷⁰ et ne l'a pas mis en odeur de sainteté vis-à-vis des courants dominants de la droite comme de la gauche française en particulier, et des Européens et Américains en général. La logique d'élimination passerait par la voie électorale. Il serait et resterait le mouton noir jusqu'à sa déportation. En effet, en quête d'une solution africaine pour la paix en Côte d'Ivoire, Laurent Gbagbo, initie le « dialogue direct » avec les rebelles qui d'ailleurs partagent le

ivoirienne : Coordination des Ivoiriens du Royaume-Uni, de France, etc. cette mobilisation qui enregistrait la participation de personnalités telles le chanteur Serge Kassi, le footballeur international Joël Tiéhi, la présentatrice d'émission de télévision Hanny Tchelley etc. connaissait aussi la participation active d'autres associations : Mouvement des Femmes Patriotes de Côte d'Ivoire composé du Réseau Ivoirien des ONG Féminines (RIOF) et du Mouvement Ivoirien des Femmes Démocrates (MIFED). Elle est appuyée par des syndicats de création plus ancienne tels qu'entre autres : Syndicat National de la Recherche et de l'Enseignement supérieur (SYNARES), Fédération Estudiantine de Côte d'Ivoire (FESCI), ou encore par l'Association Nationale des Rois et Chefs Traditionnels de Côte d'Ivoire (ANRCTCI), etc. Cette mobilisation devait être sollicitée pour les élections présidentielles...

¹⁶⁸ La question des milices armées en vue de constituer un mouvement contre-insurrectionnel est posée. Fallait-il user d'une telle approche pour contenir la rébellion ? Elle constitue une des zones d'ombre de la gouvernance de Laurent Gbagbo qui sera peut-être clarifiée au cours de son procès...

¹⁶⁹ Le titre de l'ouvrage de Mamadou Koulibaly (2004) « Sur la Route de la liberté » va dans ce sens...

¹⁷⁰ Pour un exposé synthétique de la françafrique, de ses réseaux et de ses pratiques cf. F.-X. Verschave (2004).

pouvoir avec lui, sous l'égide du Président Blaise Compaoré. La situation semble s'améliorer, mais Laurent Gbagbo sait-il qu'il entre dans le lent et inexorable piège des élections fraudées ? Il n'a pu être éjecté par les putschs, il le sera par la voie électorale qui offrira le *casus belli* tant attendu. Finalement, son talent de politicien lui aura permis de rester Chef d'Etat pendant dix ans.

Pour tous ces jeunes des « agoras et parlements », comme pour cette moitié (officielle) Côte d'Ivoire qui votera pour lui, Laurent Gbagbo est le courage personnifié : alors que le pays est attaqué, il refuse de rester à l'étranger où il aurait pu avoir un asile doré mais rentre chez lui. Par cet amour du pays, il symbolise la patrie. Par sa recherche des solutions pour la paix, son évitement de la guerre, il est bien « l'homme de la situation ».

« *Respectez le pays ! Respectez mon pays* » chantent Les Galliets ! Repris dans la chanson officielle de sa campagne, Laurent Gbagbo, répond certainement et s'adresse à Alassane Ouattara. « *Nous sommes debout !* » répétait Laurent Gbagbo. Pendant la crise postélectorale (la guerre) les jeunes militaires qui défendaient la résidence de Laurent Gbagbo entonnaient ce refrain en le détournant quelque peu : « *Respectez le pouvoir de Gbagbo !* ».

Le « technocrate » et le politicien

Alassane Ouattara arrive en Côte d'Ivoire en 1990 pour redresser l'économie là où d'autres ont déjà échoué. Le contexte sociopolitique est difficile. Houphouët-Boigny, contraint par les troubles généralisés et notamment une mutinerie de soldats, venait de réinstaurer le multipartisme. La nomination de cet économiste de formation, financier et banquier de profession, au poste de Premier ministre, apparaît alors comme la dernière chance de la Côte d'Ivoire. Les effets conjugués du poids de la dette extérieure de la Côte d'Ivoire et la chute du prix des matières premières avaient provoqué une crise sans précédent. L'ex-parti unique, encore au pouvoir, n'avait plus d'autre choix que de « dire la vérité » et parla même de « récession ». Le premier Premier ministre de la Première République a alors la charge de mener une politique de rigueur, d'assainir les finances publiques et de redonner confiance aux bailleurs de fonds. Le défi à relever est de taille car Alassane Ouattara doit effectivement prendre des décisions impopulaires (Touré 2008 : 50).

Combien de jeunes cadres ne sont pas tombés sous le charme de cet éminent économiste, quadragénaire, dynamique, moderne, « à l'américaine », n'hésitant pas à se mettre en bras de chemise dans les réunions, sachant

parler à la presse, qui se donnait cent jours pour dresser un premier bilan de son action et qui défiait quiconque de proposer mieux que lui ?

Dans le contexte du multipartisme renaissant, gouvernants, partis politiques, médias et société civile faisaient l'apprentissage de la démocratie. C'est dire que sa primature s'ouvrait sous de rudes auspices. Mais l'homme des grandes institutions bancaires, BCEAO, FMI, connaît les arcanes des institutions financières mondiales. Il appartient à de puissants réseaux, et bénéficie de solides appuis en Europe et aux Etats-Unis. Son carnet d'adresses est « riche des relations tissées dans les milieux de la haute finance internationale, milieux boudant un président jugé trop vieux à la tête d'un régime passablement discrédité » (Touré 2008 : 49). Il a le soutien des partenaires européens. Il est soutenu bon gré mal gré par le Président de la république. Alassane Ouattara a donc des chances de réussir sa mission. L'indisponibilité du Président de la République, son hospitalisation, lui donne les coudées franches pour agir à sa guise et pour se faire une idée de ce que représente le pouvoir du Chef de l'Etat ivoirien. De là lui vient peut-être l'ambition d'accéder un jour à la magistrature suprême.

L'exercice de l'exécutif est pourtant difficile face à une opposition pugnace. De fait, quant à la vie politique, « l'ère Alassane Ouattara, Premier ministre [1990-1993], ne fut pas un laboratoire pour la démocratie » (Konaté 1996 : 126). Des troubles à l'ordre public sont sévèrement réprimés connaissent l'emprisonnement du chef de l'opposition, un certain Laurent Gbagbo... La répression du campus étudiant de Yopougon connaît aussi un acteur clé, un certain Général... Robert Guédi. Manifestement, ses trois années de gouvernance depuis la Primature ne sont pas une référence en matière de démocratie.

« C'est ainsi que tout en cultivant ses amitiés parisiennes, il paraît évident que M. Ouattara a joué à fond dans l'extraversion possible de la scène politique ivoirienne : sans se prononcer sur l'obscur problème de sa nationalité d'origine, il est certain qu'un opportunisme de carrière lui a fait choisir l'origine burkinabé pour être gouverneur de la BCEAO. Ses proches, ayant exercé de hautes fonctions à l'étranger – ainsi son conseiller guinéen – ont permis à son clan de bénéficier des privatisations. C'est surtout – et paradoxalement avec l'appui de la France – qu'après son éviction de la primature en 1993, le poste de n°2 officieux de FMI lui a permis à la fois d'activer d'utiles relations aux USA et d'exercer de fortes pressions sur le gouvernement de M. Bédié » (Galy 2000 : 4).

Son épouse, Madame Dominique Ouattara, un de ses soutiens les plus vigoureux, a aussi de puissants réseaux et a bâti une fortune sous l'égide d'un Félix Houphouët-Boigny vieillissant, et constitue un de ses atouts fondamentaux. Elle favorise des soutiens de taille, notamment celui du Nicolas Sarkozy. Femme patron, PDG d'une agence immobilière internationale, elle s'investit dans l'humanitaire et crée notamment la Fondation *Children of Africa* en 1998, une manière d'être présente médiatiquement sans avoir l'air de faire de la « politique ».

Mais les véritables débuts de la saga politique d'Alassane Ouattara sont marqués par des problèmes de citoyenneté et d'identité juridique : son certificat de nationalité est déclaré faux au grand dam de toute une partie de la classe politique. Un juge zélé, Epiphane Zoro Bi Ballo, lui en délivrera tout de même un, mettant ainsi à nu la vacuité d'une telle allégation.

Les velléités de souveraineté sont même qualifiées par le Premier ministre français de Nicolas Sarkozy en visite en Côte d'Ivoire parlera même de « logiciel dépassé »...

Alassane Ouattara, dépositaire du pacte colonial et de la *Françafrique* (Koulibaly 2005 : 13-17 ; Verschave 2004 : 7-10) et héraut de l'ordre impérialiste occidental, apparaît comme un garant de la domination de l'Occident impérialiste en Côte d'Ivoire et en Afrique de l'Ouest. Depuis son entrée en politique il fustige des débats dépassés il prône la nécessité d'entrer dans ce monde nouveau, et de faire face aux nécessités du nouvel ordre économique mondial... Lutter contre cet ordre serait absurde. Il est inutile de s'engager une lutte – qui serait suicidaire – contre plus fort que nous ; il est préférable de coopérer pour survivre et se développer...

Lui aussi, comme Laurent Gbagbo, a cru voir dans le coup d'Etat de décembre 1999, apparemment soutenu par le peuple ivoirien, une « révolution des œillets » qui devait ouvrir la voie à un projet démocratique et à une société plus ouverte. Alassane Ouattara continuateur de l'œuvre de Félix Houphouët-Boigny ? Probable. Dans ce rôle, il est certainement meilleur que Robert Guéi et Henri Konan Bédié... En tous cas, il a plus d'atouts dont l'apparent indéfectible soutien de la puissance tutélaire, des partenaires occidentaux et de la « communauté internationale ». Du moins peut-on en suivre l'hypothèse. Certes, Houphouët-Boigny pouvait, tout compte fait, être perçu comme une victime du colonialisme français, puis du néocolonialisme – impérialisme français terrorisé par Jacques Foccart et ses réseaux à Paris où se trouverait la réalité du pouvoir... Les houphouëtistes à notre sens sont intellectuellement soumis (volontairement ou résignés) au

(néo)colonialisme français. La critique de la françafrique leur apparaît même comme une hérésie gauchisante. Et si Houphouët-Boigny est dépeint aujourd'hui comme le père de l'indépendance de la Côte d'Ivoire, pour Marcel Amondji : « (...) Houphouët n'a jamais voulu que ce pays soit indépendant, et il fit tout ce qu'il put pour qu'il ne le soit pas tant que lui vivrait. Père de la nation ? Mais pour Houphouët il n'y avait pas de nation ivoirienne. C'est-à-dire que lui, président de la République de Côte d'Ivoire, ne se reconnaissait pas d'obligation aucune vis-à-vis de l'entité d'où procédaient ses pouvoirs, la communauté des citoyens ivoiriens, autrement dit la nation ivoirienne... ».

Les attaques dont Alassane Ouattara est l'objet produisent un effet pervers dont il sait bien jouer et deviennent une chance politique. En effet, un autre « atout de cette personnalité [Alassane Ouattara], qui ne manque pas d'assurance et de charme, lui sera cousu sur mesure par les poussées de fièvres identitaires qui se saisiront de la machine du Parti Démocratique de Côte d'Ivoire » (Konaté 1996 : 127). Peut-être le sous-estime-t-on, peut-être le surestime-t-on, rarement estimé à sa juste valeur, il a su tirer avantage de la situation et des ses évolutions.

Alassane Ouattara apparaît d'abord comme adversaire à Konan Bédié qui avec son principe d'ivoirité le vise manifestement. Pourtant, sa biographie présente un homme hors du commun, une sorte d'enfant prédestiné dont la venue est annoncée par un oracle et qui devait devenir un homme hors du commun, à même de redonner toute sa grandeur à sa famille – la grande famille Ouattara de Kong, descendante de l'illustre Soundiata Kéita (cf. Loucou 2002 : 145) – de relever la Côte d'Ivoire et restaurer l'honneur émoussé des « Nordistes ». Un sentiment d'injustice, d'ingratitude et de mesquinerie gagne alors les communautés « nordistes » et la communauté internationale qui ne peut comprendre ce déni de citoyenneté quand tout manifestement inclinerait à réfuter cet argument. D'autant que ces six années de pouvoir du second président de la Côte d'Ivoire apparaissent comme un acharnement. Alassane Ouattara est ensuite positionné contre le général Robert Guéi qui, après avoir fustigé le concept d'ivorité, et face à ses propres appétits de pouvoir, trouve que « c'est un bon concept ». Il capitalisera la rupture du front républicain, l'apparente volte-face de Gbagbo sur la question de sa nationalité, arguant que celui-ci ne tient pas ses promesses.

Les évictions d'Alassane Ouattara (en 1993, 1995 et 2000) ont polarisé le débat sur l'ivoirité car elle a été construite, par lui-même, son parti, les médias sympathisants, comme « anti-Dioula », « anti-Burkinabé », « anti-étranger »,

« antimusulmane » et « anti-nordiste ». Alassane Ouattara pouvait se faire le champion de l'exclusion « ivoiritaire ». En réalité, il s'agit là du « pouvoir » des médias. Cette exclusion a été largement relayée par les médias dominants (par leur diffusion massive et de qualité technique) et crédible (cette crédibilité est elle aussi largement construite médiatiquement).

Mais, à l'analyse, l'ivoirité - même « constitutionnalisée » - s'avère être un motif insuffisant en ce sens qu'il n'emporte pas l'adhésion générale de l'opinion nationale [comme en témoigne la division/scission du pays]. A cette époque, la France, puissance tutélaire qui prônait un « ni ingérence ni indifférence », ne peut s'immiscer directement dans les affaires intérieures d'un Etat « souverain ». En outre, dans la mesure où lui-même avait appelé à voter « oui » au référendum visant à adopter une Constitution dont les dispositions « ivoiritaires » l'écartaient de la course au pouvoir, l'ivoirité ne parvient pas à constituer le *casus belli* parfait. Elle parvient néanmoins à mobiliser les affects de partisans de plus en plus nombreux, la communauté internationale et les grands médias internationaux, autant dire l'opinion internationale, contre celui qui est désormais son principal adversaire, Laurent Gbagbo.

Le fait qu'il n'ait jamais vraiment condamné le coup de septembre 2002 et la rébellion qui s'en est suivie alimente des rumeurs de soupçon d'une intelligence avec celle-ci. Alassane Ouattara ne semble pas condamner la charte du Nord... Il ne semble même pas y répondre. Quoi que... En 1992, à l'occasion d'une visite officielle dans le nord, Alassane Ouattara répond à ce qui ne s'est pas encore formalisé sous le nom d'ivoirité mais dont il souffre déjà. Sa réponse résonne comme un écho un tantinet favorable à l'esprit de la charte du Nord... : « Je suis fier d'être du Nord, de cette grande région du Nord qui faisait partie d'un autre pays, la Haute-Volta, à un moment donné. La Côte d'Ivoire allait, à l'époque, de Korhogo à Bobo Dioulasso. Peut-être qu'en l'an 2000, la Côte d'Ivoire ira encore jusqu'à Niamey. C'est cela l'Afrique, et c'est ce que nous devons rechercher et non le micronationalisme qui donne une localisation régionale de la nationalité de la personne » (Cité par Christophe Sandler 2005 : 299)... Le poste de Premier ministre semble lui avoir donné envie d'accéder à la dernière marche... celle de la présidence de la république. La tournée d'Alassane Ouattara peut en effet apparaître comme le « point de départ de sa stratégie national-régionaliste : « [Alassane Ouattara] commença à courtiser très tôt l'électeur nordiste musulman, allant jusqu'à effectuer une tournée dans le nord du pays au plus fort de la guerre de succession avec le dauphin constitutionnel. Plusieurs de ses anciens

ministres ont affiché leur appartenance à ce parti dirigé par Djény Kobina, un des anciens animateurs de l'aile rénovatrice du PDCI. La propagande du RDR s'appuie sur deux registres : affirmer la nécessité de la démocratie, d'élections transparentes, tout en militant pour une alternance dans laquelle les populations du Nord, qui constituent officiellement plus du tiers, devraient jouer un rôle essentiel. L'objectif est donc de séduire l'électorat des 'démocrates' et des musulmans du Nord. La question se pose de savoir quel est l'enjeu majeur : démocratiser le pays ou assurer une alternance politique à caractère ethnico-religieux ? » (Coulibaly 1995 : 148).

Cette « indolence » est d'autant plus suspecte aux yeux de ses détracteurs que cette rébellion, à l'instar des revendications des « mutins » du coup d'état de décembre 1999, mettait en avant entre autres, l'ivoirité et ses effets négatifs sur la société ivoirienne. Le fait également, qu'un certain nombre de frères d'armes du coup d'état de 1999, du complot du « cheval blanc » (2000), de celui de la « Mercedes noire » (2001), se retrouvent aux premières loges des événements particulièrement violents de septembre 2002 alimentent fortement la rumeur de sa caution. Pour une partie de l'opinion ivoirienne, il est soupçonné d'être le père de la rébellion. En effet, l'absence d'Alassane Ouattara et de son parti le RDR dans les grandes messes patriotiques (2003 et 2004 notamment) condamnant l'agression de la Côte d'Ivoire, la correspondance des revendications du MPCJ et de celles du RDR (reprise des élections présidentielles, dissolution de la Constitution, établissement d'une transition, mise à l'écart du Chef de l'Etat dans cette transition, ajoutées aux déclarations dans la presse – « Je frapperais ce pays... ») alimentent fortement le soupçon d'une collusion d'Alassane Ouattara avec la rébellion.

Bien introduit dans les arcanes internationales, Alassane Ouattara doit néanmoins conforter sa position dans le champ politique. En effet, « Mais l'extraversion peut rencontrer des blocages où on ne les attend pas : ainsi son union avec une femme d'affaires française, autrefois très proche de M. Félix Houphouët Boigny, a conforté cette apparence d'« ivoiro-étranger » aux yeux du petit peuple d'Abidjan. Là encore ambiguïté entre les deux référents : de la haine raciale d'un journal tel « Le Patriote » – chargé des basses oeuvres de M. Bédié, employant un langage quasi frontiste (« Afroaméricain », « époux d'une Blanche », qui serait tantôt « juive », tantôt « catholique »... et donc l'épouse d'un « mauvais musulman »[sic]) – à l'analyse politico-culturaliste de l'opposition : « l'homme des américains » ou « du F.M.I », (comparé à l'ex-président Soglo du Bénin), on retrouve plus souvent juxtaposition

qu'opposition. Comment passer de l'ethnique à l'international, ou plutôt se modeler sur les relations internationales pour produire un champ politique national à double référent ? » (Galy 2000 : 4). Telle est l'équation difficile que doit résoudre Alassane Ouattara. Comment séduire à la fois la « communauté internationale » et élargir sa base électorale locale ? « En effet, M. Ouattara, s'il a toutes les qualités pour bien des étrangers (formation francoaméricaine, mariage mixte, néolibéralisme bien en cours à Paris et à Washington), obtient du vote en bloc « dyoula » une réputation ambiguë de leader nordiste et musulman. D'où sa difficulté à rallier les éléments baoulé nécessaires à l'arithmétique électorale, d'autant que son passé à la primature a mis en valeur un aspect répressif oublié à l'extérieur, vivace dans le pays : répression de Yopougon, plans d'austérité etc. » (Galy 2000 : 7).

Mais Alassane Ouattara a aussi d'autres figures/visages. Guillaume Soro, chef de la rébellion, surnommé « Che », ancien leader de la FESCI, traqué par Konan Bédié, colistier d'Henriette Diabaté à des élections législatives, est celui par qui l'abcès ivoirien est crevé notamment par la rébellion armée qui frappe mortellement le nouveau pouvoir de Laurent Gbagbo en ce 19 septembre 2002. Auteur d'un ouvrage dans lequel il expose ses motivations, justifie ses prises de position et son entrée en révolte, dans une rhétorique proche de celle d'Alassane Ouattara et du RDR : notamment sur l'ivoirité, le foncier rural, le départ de Laurent Gbagbo, la reprise des élections... les motivations sont populaires (aspirations du peuple) et patriotique (au sens d'amour de la mère patrie) ainsi apparaissent de nouveaux acteurs armés tels que le Mouvement patriotique de Côte d'Ivoire (MPCI), le Mouvement de la jeunesse patriotique (MJP), le Mouvement populaire ivoirien du grand ouest (MPIGO). Les chefs rebelles, Com zones du nord, vouent aussi un culte à Alassane Ouattara et une aversion viscérale pour Laurent Gbagbo celle-là même qui leur a fait prendre les armes et les conserver jusqu'à ce que leur champion ait l'effectivité du pouvoir. Le partage du pouvoir avec Laurent Gbagbo ne constitue qu'une étape pour l'éjection de ce dernier et la prise totale du pouvoir. A la faveur des tractations et accords successifs de Lomé, de Linas Marcoussis, d'Accra, de Pretoria et de Ouagadougou, il réussit à se réintroduire et se maintenir dans le jeu politique, à obtenir la régularisation de sa citoyenneté, de sa nationalité et de sa candidature. La sortie de la crise par les élections ne semble toutefois possible que par le « dialogue direct » engagé avec lui par Laurent Gbagbo sous les hospices de Blaise Compaoré président du Burkina Faso. Au cours de ces élections, il ne sera pas candidat mais « arbitre » et « garant » en quelque sorte.

Alassane Ouattara se positionne alors véritablement en s'opposant à celui qui, par son accession à la magistrature suprême, et par une longévité inattendue à cette fonction, est devenu le poids lourd de la politique nationale. Cette posture le met dans le rôle du justicier des houphouétistes face à l'impensable arrivée de Laurent Gbagbo au pouvoir et à ce que les caciques du PDCI et du RDR considèrent comme des parjures : l'impudence de Gbagbo à l'égard d'Houphouët-Boigny (qui avait osé l'affronter aux élections en 1990), ses « invectives » (les manifestants dans les rues scandant « Houphouët voleur ! ») qui auraient tué le « Vieux », son impétuosité face au président Henri Konan Bédié, et son audace face au général Robert Guéi (« Si c'est un coup d'Etat RDR, qu'on nous le dise ! »).

Ainsi, l'ivoirité, en « victimisant » Alassane Ouattara, a augmenté son capital symbolique qu'il a converti en capital politique et qu'il a réinvesti dans un populisme jouant sur les frustrations ressenties dans son fief électoral « nordiste ». Dans les *grins*, il est perçu comme celui par lequel la reconnaissance de la citoyenneté et même la fierté arrivera.

La création du rassemblement des houphouétistes pour la paix, tient lieu de réconciliation avec Henri Konan Bédié, et absout en quelque sorte ce dernier des péchés ivoiritaires. Elle augmente sa stature d'homme d'Etat en lui construisant une dimension magnanime et une aura de capacité de dépassement de sa personne. Alassane Ouattara n'était-il pas un champion ivoirien de la démocratie ? Il aurait ouvert « la voie de la vraie démocratie, profitable à la Côte d'Ivoire entière » (Touré 2008 : 10). En effet, son intervention auprès du Président Houphouët-Boigny aurait été décisive pour la réinstauration du multipartisme qui est une exigence dans le cadre d'une économie libérale (Touré 2008 : 61-62). Pour Alassane Ouattara, l'adversaire est désormais Laurent Gbagbo d'autant que ses partisans les houphouétistes s'impatiente. Ils estiment que l'homme s'accroche au pouvoir... « Dix ans, ça suffit ! ». Mais, Ado est l'homme des « solutions » : « *Quitte le pouvoir !* » scande Tiken Jah Fakoly... Par sa voix, Alassane Ouattara ne s'adresse-t-il pas là à Laurent Gbagbo ? En effet, Alassane Ouattara est l'homme qui, au-delà du retour à la prospérité économique, pourra aider à éradiquer l'ivoirité, à construire un « vivre ensemble » nouveau et surtout à déloger Laurent Gbagbo du pouvoir.

Enfin candidat ! Il pourra enfin faire campagne et briguer ouvertement la magistrature suprême de la Côte d'Ivoire. « Cette fois-ci j'y crois » dira-t-il à la presse internationale [Jeune Afrique 2010].

B. De l'affrontement symbolique au conflit létal

Les élections transparentes ouvertes à tous, garantes de la démocratie vraie, devaient amorcer la sortie de la crise, sonner le glas de l'ivoirité, faire advenir la paix et assurer le salut de la Côte d'Ivoire. L'élection présidentielle, plus que toute autre, est au cœur des enjeux iréniques. La candidature officielle d'Alassane Ouattara semblait alors de bon augure. En effet, « au sud du Sahara, c'est au contraire la réhabilitation des élections comme procédure réelle de dévolution d'un pouvoir effectif qui a nourri le mythe de l'autochtonie en rendant cruciales des questions comme « Qui peut voter où ? », et plus encore « Qui peut se porter candidat ? Et où ? ». Tel est précisément l'argumentaire utilisé par les tenants de l'« ivoirité » pour légitimer l'exclusion des « étrangers » du jeu électoral : ce qui était tolérable en régime de parti unique – leur rôle de banque de votes au service d'Houphouët-Boigny – ne l'est plus dans un contexte de multipartisme. Il est d'ailleurs révélateur que ce soit le Front populaire ivoirien, le premier parti d'opposition au Parti démocratique de Côte d'Ivoire, qui ait introduit cette considération dans le débat politique, en 1990, avant que le président Konan Bédié ne s'en empare pour disqualifier son rival le plus dangereux, Alassane Ouattara, et qu'il se soit progressivement laissé entraîner sur le terrain de la xénophobie sous la double pression de sa base et des nécessités de la 'transition', après le coup d'État de décembre 1999 » (Bayart, Geschiere & Nyamnjoh 2001 : 182).

Une partie de l'opinion caressait certainement le souhait que le cauchemar de cette crise militaro-civile passerait et ne serait plus qu'un mauvais souvenir. Nous voudrions nous remémorer brièvement la campagne électorale et le déroulement même des élections, notamment l'entre-deux tours qui nous semblait être un moment crucial de ce retour à la « normalité ». Enfin, nous souhaiterions revenir succinctement sur la fameuse « crise postélectorale » dont l'extrême violence tend à faire oublier la crise au long cours dont elle n'est qu'une des conversions.

Tout avait si bien commencé...

Les élections s'annoncent sur fond de frustrations, de problèmes non réglés, de rancœurs... Au cours des mois précédant la campagne officielle, la radio d'Etat passe alors souvent deux chansons qui portent le même titre : « Allons aux élections ! ». L'heure est en effet à la résolution du conflit par la

voie « pacifique » des élections, même si les conditions d'un scrutin libre ne sont pas réunies, conformément d'ailleurs aux accords de sortie de crise et de paix de Ouagadougou. Qu'à cela ne tienne. Mais le « bon peuple » n'est peut-être pas de cet avis...

« Allons-y aux élections/ Ils ont tué les Ivoiriens/ Ça me fait très mal/ Tout ça à cause de politique/ Ça me fait très mal/ Ils ont tué Kragbé Gnagbé/ Ça me fait très mal/ Ils ont tué Dagrou Loula/ Ça me fait très mal/ Ils ont tué Marcelin Yacé/ Ça me fait très mal/ Ils ont tué Biaka Boda/ Ça me fait très mal/ Nous tous on est ivoirien/ Unissons-nous/ (...) / On veut la paix/ Ils ont tué les Ivoiriens/ Ça me fait très mal/ Ils ont tué les Guérés/ Ça me fait très mal/ Ils ont tué les Dioulas/ Ça me fait très mal/ Ils ont tué les Gouros/ Ça me fait très mal/ Ils ont tué les Baoulés/ Ça me fait très mal/ Nous tous on est Ivoiriens/ On veut la paix/ (...) » (« Allons aux élections », par Bi Pomi Junior, 2005, Album *Dieu merci*)

Autre chanson :

« [La chanson commence par un extrait de discours de Laurent Gbagbo] « Ne l'oublions pas, la sortie de la crise par les élections est la seule voie pour nous »/ [Dickaël Liadé] *Chez nous en Côte d'Ivoire, il faut des élections/ On veut on veut pas, au nom de la paix, il faut des élections/ Chez nous en Côte d'Ivoire, que voulez-vous ?/ Les politiciens que voulez-vous ?/ Le problème de la Côte d'Ivoire était des élections/ Où tout le monde pouvait être candidat/ Maintenant que tout le monde est candidat/ Allons aux élections/ On va voir la vérité/ Qui a peur ? Qui a peur ?/ Les politiciens ont demandé à Dieu le jour/ Dieu voulait la paix, il leur a donné un jour ensoleillé/ Mais ça n'a pas suffi/ Les politiciens ont demandé à Dieu la nuit/ Dieu voulait la paix, il leur a donné une nuit étoilée/ Mais ça n'a pas suffi/ Les politiciens ont demandé à Dieu le pouvoir/ Dieu dit non : allez demander au tribunal du peuple/ C'est les élections/ Allons aux élections/ Le peuple est souverain/ On va vous juger/ [Il cite les principaux candidats]/ On ne peut pas contourner le peuple pour être président/ Vive la démocratie/ Il faut des élections/ C'est ça la clé du pouvoir* [phrase de Laurent Gbagbo] »

(*Allons aux élections*, par Dickaël Liadé, 2005, 2010 ?)

Les campagnes électorales, effectuées à grands renforts de publicité, devaient réserver une surprise importante : une survivance inouïe de l'houpouétisme. Il était donc étonnant de voir les deux candidats s'approprier l'houpouétisme. Mais en définitive, l'houpouétisme n'est-il pas un invariant

de la politique pour cette génération de politiciens ? Tous en effet se réclament de l'héritage d'Houphouët-Boigny. Il faut dire que l'houphouétisme n'est pas formalisé dans des écrits doctrinaux. Félix Houphouët-Boigny, se comparant à Jésus et Mahomet, se vantait même de n'avoir rien écrit, en laissant le soin à ses disciples. Cet houphouétisme est donc interprétable à l'envi : Henri Konan Bédié, le dauphin d'Houphouët-Boigny, houphouétiste de « naissance », en quête de légitimité dans un processus de succession difficile, essayant un style managérial, tenté par une originalité -un bédéisme- un tantinet contre-houphouétiste ; Feu le général Robert Guéï, houphouétiste radical armé, qui aimait à évoquer le « beau pays d'Houphouët-Boigny » et dont le mystère plane encore tout de même sur les motivations du coup d'Etat qui lui est attribué ; Alassane Ouattara, houphouétiste relativement récent dans le petit monde des houphouétistes, au style managérial à l'américaine, tenté par le rapprochement avec les anti-houphouétistes du turbulent Front Populaire Ivoirien de Laurent Gbagbo dans le cadre d'un éphémère Front républicain, soupçonné d'avoir porté la guerre dans le pays de son mentor, figure de proue d'un rassemblement à la mémoire d'Houphouët-Boigny ; enfin, le dernier houphouétiste en date, Laurent Gbagbo, anti-houphouétiste devenu plus houphouétiste que les houphouétistes, par identification à Houphouët-Boigny lui-même, dans une stratégie contre-houphouétiste à mesure que les élections approchaient et que se profilait nettement, au sein de la société ivoirienne, un regret des temps passés... Tous, avec plus ou moins de réussite, ont donc surfé sur les vagues du marché de la nostalgie de l'houphouétisme. Tous semblaient avoir conscience du désir des Ivoiriens, des habitants et amis de la Côte d'Ivoire de retrouver le « paradis perdu », cette nostalgie du temps d'Houphouët-Boigny. Cette quête ne pouvait aboutir qu'en retrouvant le paradigme houphouétiste. Il s'imposait encore là, près de vingt ans après la disparition de celui qui fût appelé « le père de la nation » ivoirienne.

[Dans quelques temps, tous les houphouétistes auront gouverné la Côte d'Ivoire, et cette page sera peut-être réellement tournée... sauf si la reproduction s'opère. Singulière capacité d'adaptation. Car l'houphouétisme est d'autant plus fertile qu'il n'a pas de doctrine rigide...]

Pour cette campagne électorale, Laurent Gbagbo est « l'homme de la situation »... Mais qui a créé cette situation s'interroge l'homme de la rue plutôt partisan LMP ? Pour la multitude qui l'attend aux lieux des meetings, cette situation est due à Alassane Ouattara. La musique des Galliets

l'accompagne devant les foules en liesse : « *C'est comment comment ? Pays là ? C'est comment comment ?* [Que se passe-t-il dans le pays ?] *Laurent Gbagbo, il est sur [le] terrain... Devant, c'est maïs !* ». Les quelques pas de danse qu'il exécute pour accompagner mettent la nombreuse foule dans un état proche de la transe...

Les militants de LMP ponctuent « *on gagne ou on gagne !* ». « Y a rien en face ! » déclame un Laurent Gbagbo acerbe et visiblement épuisé par toutes ces années de crise au long cours... Au cours de ses meetings, il rappelle les épreuves difficiles (tentatives de coup d'Etat, rébellion, les problèmes avec la France) par lesquelles la Côte d'Ivoire est passées. Il rappelle d'ailleurs toutes les rencontres ayant eu lieu pour quérir la paix. A l'endroit des houpouétistes, qui lui reprochaient de n'avoir rien fait, et après avoir déroulé le chapelet de ses réalisations et de ses efforts pour la paix, il lançait : « Qui dit mieux ? »... Il expose les enjeux de cette élection non sans écorcher ses adversaires au passage :

Laurent Gbagbo : Il y en a que j'ai entendu dire ici qu'il faut mettre la Côte d'Ivoire sous tutelle de l'ONU. Est-ce que vous êtes d'accord ?

La foule : Non !

Laurent Gbagbo : Il y en a que j'ai entendu parler ici. Ils ont dit qu'il faut qu'on confie l'organisation de nos élections [à] nous à l'ONU. Est-ce que vous êtes d'accord ?

La foule : Non !

Laurent Gbagbo : Eh bien, les élections de dimanche prochain, c'est entre eux et moi. [Pause] C'est entre ceux-là et moi. [Pause] Je ne veux pas voir à la tête de la Côte d'Ivoire quelqu'un qui veut que notre pays soit gouverné par l'étranger ! [Pause] Je ne veux pas voir à la tête de la Côte d'Ivoire quelqu'un qui veut que l'Assemblée nationale de Côte d'Ivoire soit dissoute ! [Pause] Je ne veux pas voir à la tête de notre pays quelqu'un qui veut que notre pays quelqu'un qui veut que les pouvoirs du président lui soient retirés au profit d'un ami de l'étranger ! Chers amis, c'est pourquoi je suis devant vous »

(Extrait d'un meeting à Abobo – quartier d'Abidjan- six jours avant le premier tour)

L'étranger ! Le mot est lâché. Attaquant les positions et recommandations du RHDP tout au long de la crise de longue durée, il vise aussi directement Alassane Ouattara. Ce terme, lancé à nouveau lors du face

à face achèvera de cataloguer Laurent Gbagbo dans les caciques nationalistes ivoiritaires et xénophobes.

Les tournées d'Alassane Ouattara déplacent les populations. Ici aussi, la multitude accourt de partout. Dans ses terres du nord, et ses fiefs d'Abidjan, il est devenu un mythe vivant. Il a déjà dirigé la Côte d'Ivoire et n'a pas de difficulté à se mettre dans les souliers d'un chef d'Etat. Ses spots montrent de lui, des facettes méconnues jusqu'alors... un homme à l'écoute des difficultés quotidiennes des citoyens ordinaires, capable de manger un foutou à la bonne franquette,... A partir d'exemples concrets, il pénètre le vécu ordinaire de catégories de populations (femmes, jeunes) sensibles à la crise économique (vendeuses par exemple), se montre préoccupé par le sort des populations, se montre attentif aux détails des difficultés qui les assaillent au quotidien. Alassane Ouattara et son épouse se rendent dans les hôpitaux au chevet des malades.

Il les interpelle ensuite et leur propose des solutions concrètes pour les familles, les femmes, les jeunes et plus largement pour le pays. Sur l'emploi, la santé, etc. « c'est ensemble, dans la paix que nous allons redonner à notre pays sa grandeur ». Il s'inscrit là, en plein dans la thématique chère à l'houphouétisme, ce petit nationalisme au dessus de tout soupçon... Les couleurs nationales – surtout l'orange blanc et vert– sont largement exploitées, campant ainsi sur la thématique de l'amour de la patrie, évoquant ce patriotisme également au dessus de tout soupçon des supporters des équipes de football.

Les termes sont soigneusement choisis : il donne des chiffres, il trouve que c'est « trop », que c'est « inacceptable » la situation qu'ils vivent ; « Nous allons vous aider », dit-il, en donnant les montants chiffrés des aides qu'il compte allouer au règlement de ces problèmes... Il surfe ainsi sur les thématiques habituelles de Gbagbo face auquel il se positionne également comme un homme du peuple... Il se montre un challenger redoutable. Les attaques contre lui, en occultant ses qualités finissent par le rendre populaire. Bref, « Je suis Alassane Ouattara, dit-il, donnez moi cinq ans, je dis bien cinq ans pour changer la Côte d'Ivoire ». La campagne après avoir commencé par soulever tous les problèmes du quotidien (déliquescence de la ville, environnement, insalubrité, insécurité, etc.) et proposé des solutions concrètes, passe alors à l'offensive en devenant agressive et en attaquant notamment le cœur de la défense de LMP : « La guerre est-elle responsable de cette situation » ?

Au cours de ses meetings, face à tous les problèmes auxquels les Ivoiriens sont confrontés, il affirme sans ambages devant la multitude : « J'ai les solutions à vos problèmes » déclame ses promesses devant une foule subjuguée. Les militants du RHDP scandent « Ado solutions !... Ado solutions !... » Bref, c'est lui qui représente la solution pour chasser Gbagbo.

Les deux candidats jonglent finalement avec plus ou moins de dextérité ou de bonheur, et sans jamais le nommer, avec le sentiment d'appartenance à la communauté nationale. Par la force des constructions médiatiques, et le jeu des alliances politiques, Laurent Gbagbo et Alassane Ouattara finissent par incarner l'un, l'« ivoirité » et l'autre l'antithèse de l'« ivoirité », Gbagbo finit par devenir le dépositaire d'un concept qu'il n'a pas créé tandis qu'Ouattara est le champion d'une lutte contre un concept dont il est partie prenante et allié de son plus fameux zélateur. Tous deux ont aidé, sans le vouloir, à la cristallisation de cette situation.

Dans cette lutte, la médiatisation antithétique du patriotisme tourne à l'avantage des rebelles devenus « Forces nouvelles » et subséquemment au désavantage des « Jeunes patriotes »... Le processus peut être succinctement schématisé : à un premier niveau tout d'abord, celui des médias locaux où notamment la division médias « loyalistes » VS médias des rebelles/Forces nouvelles participe de la cristallisation des représentations et des opinions ; à un second niveau, le clivage médias locaux « loyalistes » vs Médias internationaux (RFI, France 24, BBC, etc.), en appui aux médias des Forces nouvelles, favorise la diffusion hégémonique d'une image négative des Jeunes patriotes et du patriotisme version pro-Gbagbo, et, à contrario, d'une image positive dominante du symbole Ouattara.

Mais, au-delà des ressemblances que nous avons relevées, ces deux champions ont aussi des différences fondamentales. A bien des égards, il s'agissait de l'affrontement de deux visions antagonistes de la Côte d'Ivoire fatalement insérées dans deux visions opposées de l'Afrique. Ces différences s'exprimaient selon un manichéisme remarquable : dignité/soumission, rétrograde/moderne, infréquentable/fréquentable,

L'Afrique digne contre l'Afrique corrompue. La thématique anticolonialiste, ranimée par les soupçons de l'instigation française – et à ses suppôts – pour la déstabilisation de la Côte d'Ivoire. C'est à la face visible de cette entreprise que s'adresse l'apostrophe. L'Afrique souveraine, fière, courageuse, héroïque, méritante (de ses ancêtres), légitime, honorable, indépendante, « noble », grande, profonde, se bat donc contre l'Afrique,

soumise, battue, basse, mesquine, avilie, malhonnête, dégradée, dénaturée, vile, infâme, abjecte, méprisable, « vendue », de mercenaires au service de l'Occident. Les « dignes fils » luttent contre les « fossoyeurs¹⁷¹ ». Dans les propos du « camp » Gbagbo, outre la suspicion persistante quant à son statut d'étranger, Alassane est portraituré en une vestale à la proue d'une Côte d'Ivoire garante de l'influence française en Afrique de l'ouest. En cela, il est un prolongateur de l'œuvre d'Houphouët-Boigny : la domination étrangère.

A l'opposé, cette lutte peut être perçue comme celle du pragmatique contre l'idéaliste, du fréquentable contre l'infréquentable. L'un, monsieur « comme il faut » issue des universités et institutions américaines, opposé à l'autre, *persona non grata* des chancelleries et des grands du monde. Là, on crie à la surenchère anticolonialiste qui exonère les Africains eux-mêmes de leur passif vis-à-vis du développement de leur continent et cela est valable pour la Côte d'Ivoire. On crie au cynisme forcené d'un assoiffé de pouvoir que l'accession à la présidence a rendu autocrate, un être désespéré qui, sous l'emprise de pasteurs pentecôtistes et sous l'influence d'une épouse belliqueuse, attisant la haine contre les étrangers et les populations musulmanes du nord, est devenu le problème de la Côte d'Ivoire. Gbagbo héritier de ce nationalisme séditieux, ne peut que conduire le pays à sa perte. La preuve résiderait dans ses appels au suicide collectif face à l'armée française. Les appels de Blé Goudé et de tous les leaders de la « Galaxie patriotique » sont perçus comme des « *voicings* » de Laurent Gbagbo.

Au-delà, s'affrontent une Afrique « moderne » contre l'Afrique « rétrograde », qui n'a rien compris aux enjeux du monde contemporain ? Il s'agit de se préparer à entrer dans la mondialisation, d'avoir une économie plus compétitive, tout en faisant en sorte que les populations n'en pâtissent pas.

Les candidats ne peuvent aborder la question fondamentale de la crise de l'Etat-nation et de ses effets en cette période postcoloniale de crise multiforme. Le parti-unique qui a fonctionné comme un état-nation-providentiel est moribond mais ses effets, notamment l'assimilation de la nation, de l'Etat et du peuple souverain qui limite indubitablement la nation au territoire, sont encore vivaces. Cet Etat ne peut pas répondre aux attentes concrètes de tous ces électeurs et les candidats surfent tous deux sur un populisme électoral moderne.

¹⁷¹ Terme surtout utilisé par l'opposition FPI et sa presse, dans les premiers moments du multipartisme notamment, pour décrier la gestion du pouvoir PDCI...

Les thèmes abordés de façon très caricaturale dans la campagne, en eux-mêmes, dénotent d'un débat tragiquement moderne (Bayart 1996 ; Nyamnjoh 2006). Ils nécessitent d'aller au-delà des caricatures simplistes et manichéennes. Il importe certainement de les situer dans le jeu des forces implacables qui les dépassent et qui mettent probablement en jeu des réseaux (français et américains) de l'impérialisme occidental dans lesquels les intérêts économiques jouent un rôle central...

Le terme dignité travaille les actions de ces deux camps en opposition frontale. D'un côté, c'est la citoyenneté de « seconde zone », les abus de l'administration et de la force régalienne qui ont fait prendre les armes pour retrouver le sens du vivre ensemble se sentir respecté. En ce sens, la dignité humaine, même si elle n'est pas scandée ou brandie comme un emblème est un affect unificateur de la lutte. De l'autre, c'est le pays agressé par des rebelles armés et téléguidés par l'étranger qui doit retrouver sa dignité perdue. Cette dignité rejaillit sur chaque enfant de la patrie. Le mot dignité, dans cette seconde acception, est aussi très fédérateur. Mais a-t-il encore du sens pour des pays comme les nôtres ? Ne sommes nous pas des p... respectueuses (pour reprendre l'expression de Sartre) ? Ces termes font-ils partie d'un « logiciel dépassé » ou sont-ils au contraire au cœur d'une grogne sourde et ancienne qui augure de relations de plus en plus tendues avec les pays du nord ?

Un autre invariant de la politique ivoirienne devait se révéler dans toute sa vilénie et son obscénité dans l'entre-deux tours des élections. En effet, d'après les résultats du premier tour, rien n'avait donc changé ! Dix années de crise et de négociations n'avaient pas transformé les divisions ivoiriennes... Le pays était bel et bien et profondément divisé en dépit d'une médiation au long cours qui mobilisait la communauté internationale, les médias internationaux et locaux, la société civile, les leaders religieux, l'opinion.

Plus que jamais, le pays était divisé. La géographie électorale – outre les soupçons de fraude au scrutin – montrait un clivage selon les fiefs ethno-électoraux des principaux candidats. Les remarques de Michel Galy nous semblent d'une remarquable valeur prédictive. En effet, la tripartition ethnopolitique, perceptible dans les trois partis significatifs (FPI, RDR et PDCI), que l'on retrouve dans la bataille électorale de 2010, offre une base géopolitique à des réorganisations permanente expliquait-il : « Ainsi la Côte d'Ivoire apparaît comme un curieux laboratoire des thèses de Gallais dans la mesure où, au-delà des '60 ethnies' de la doxa administrative, sa tripartition actuelle correspond bien à de grands pôles ethno-politiques. Ainsi, autour de

la prépondérance baoulé, s'organise le groupe akan, tandis que le monde krou s'est longtemps reconnu dans les aspirations bété, et qu'enfin le monde sénoufo-malinké s'est imposé en tiers (l'opposition latente entre les deux groupes nordistes apparaissant actuellement dans les règlements de compte entre factions rebelles) ; mais l'expérience ivoirienne a ceci de fascinant qu'il y a eu simultanément projection dans le registre du 'politique à l'occidentale' – partitaire, électif –, dans la formation des trois grands partis, PDCI, FPI et RDR, incarnés par les trois hommes politiques majeurs du drame politico-militaire » (Galy 2004 : 180).

La question qui se posait aux quartiers généraux des candidats Laurent Gbagbo et Alassane Ouattara au second tour des élections présidentielles de 2010 était de savoir comment s'adresser aux militants du PDCI. Cette question s'est rapidement muée en « comment s'adresser aux Baoulés ? ». Comme si PDCI égalait Baoulé, comme si la constitution ethnique des partis politiques était constitutionnelle. Bref, les adversaires politiques, dans leur « marketing direct » au second tour se sont adressés aux Baoulés. « Baoulé coûte cher » titrait le numéro spécial du magazine satirique *Gbich* !... déclinant toute une gamme de situations possibles dans la vie ordinaire ou un Baoulé serait courtoisé par les candidats, par les équipes de campagnes, les policiers etc. Mais le PDCI n'est pourtant pas un « parti de Baoulés » ! Ou alors n'avons-nous rien compris... Laurent Gbagbo comptait certainement sur le réflexe nationaliste « ivoiritaire » d'un « tout sauf Ouattara » qui lui assurerait un report de voix sans trop négocier avec Henri Konan Bédié et éviter ainsi d'avoir à s'acquitter d'une lourde dette en cas de victoire. Erreur. C'était ignorer gravement l'ancrage funeste de la hiérarchisation des ethnies et de leurs alliances préférentielles. En l'occurrence, Dioula (Malinké) et Baoulé (Akan), les sommets de cette hiérarchie héritée de la colonisation et appropriée par les Ivoiriens eux-mêmes, se sont entendus pour s'unir contre le nationaliste bété (Krou)... L'alliance d'Alassane Ouattara et de Konan Bédié était donc loin d'être une « alliance contre-nature » comme ont pu le croire les hiérarques du FPI. Nous avons déjà évoqué le lieu où s'origine cet habitus politique. L'ethnicité reste fortement mobilisatrice d'affects. La question ethnique, plus ou moins contenue dans les habillages d'une démocratie festive à l'occidentale venait de s'imposer avec brutalité dans l'espace public.

Le face à face hautement médiatisé entre les deux leaders semblait pourtant augurer d'une élection démocratique inédite en Côte d'Ivoire, sans contestations, sans heurts et sans violence, bref de l'avenir prometteur de la

démocratie ivoirienne. Il contrastait nettement avec les paroles musclées prononcées dans les meetings. Laurent Gbagbo et Alassane Ouattara étaient l'un en face de l'autre, ils s'affrontaient verbalement, dans un échange réglé, policé, feutré même. Mais si la passe d'armes semblait hautement dulcifiée, elle n'en mobilisait pas moins les affects des supporters, dans les quartiers généraux, dans l'espace privé des domiciles.

Le débat très arrangé, était loin d'une joute oratoire, mais plutôt la juxtaposition de deux soliloques. Quelques rares moments les candidats s'apostrophèrent pourtant : Laurent Gbagbo accusera directement « le Premier ministre Ouattara » d'être le parrain de la rébellion en Côte d'Ivoire. Une accusation qui résonnait alors comme un aveu d'impuissance, comme une révélation un peu puérile après toutes ces années où lui, Laurent Gbagbo, celui qui dit la vérité, n'avait justement jamais dit publiquement cette « vérité ». Un peu plus tard, à la fin de l'affrontement symbolique télévisé, le « Premier ministre » demandera à « Laurent » de ne pas contester les résultats de cette élection dont il se sentait déjà le vainqueur. Une gageure quelque peu infantile : « vous êtes sûr que ne contesterez pas les résultats ? »... La contestation d'un décompte des voix, les réclamations en quelque sorte, ne devraient pourtant pas être considérée (s) comme confligène(s) mais faisant partie intégrante du processus électoral... Chacun affichant une sérénité de circonstance dont on pouvait penser qu'elle devait rassurer les militants...

Les heures et les jours qui suivirent ce débat furent ceux des commentaires. Qui avait remporté ce débat ? Bien évidemment chaque tendance estimait que son champion en était le vainqueur.

Il faut dire que leurs surnoms, donnés par leurs jeunes admirateurs respectifs, évoquent l'opposition musclée, voire « armée ». Comme nous l'avons déjà fait remarquer plus haut, ces sobriquets construisent deux figures éminemment positives dans leurs camps respectifs : Les surnoms de *Woody* pour Laurent Gbagbo et d'*Ado* pour Alassane Ouattara sont certainement les plus célèbres. D'une part, *woody* – en bété « garçon » (dont la connotation est quelque peu machiste) – courageux – donc par extension combattant, lutteur est souvent qualifié de *kanegnon* chef de guerre et de *bagnon* en raison de ses grandes idées, de « lion de Mama (son village natal) – figures éminemment positive ; en outre, *Gbagbson*, autre surnom composé en contractant le patronyme Gbagbo et le suffixe son (anglo-saxon), est tiré de l'imaginaire local de la culture américaine. D'autre part, *Ado*, *Bravetchè* – autre composition originale associant en les contractant celui que les spectateurs ordinaires

depuis des générations appellent le « brave » des westerns américains et un diminutif du mot dioula *tchèba* (signifiant « homme », ami, camarade, « frère ») – *Bravetchè* peut donc être traduit par « le brave », le « héros » justicier – tiré de l'imaginaire du western ; l'on entend aussi le surnom *Fama* qui renvoie directement à son ascendance notamment les Ouattara de Kong. Ces figures sont donc elles aussi très positives.

Il est aisé de remarquer que ces deux figures ont des avatars américanisés *Gbagbson* et *Bravetchè* (le brave) de l'imaginaire ivoirien, pris dans la fiction des séries et westerns américains. L'américanisation ou mondialisation de la culture marque la vie des jeunes et s'inscrit dans le processus de production de leur subculture. Elle marque en même temps l'adoption, voire l'appropriation de leurs héros : une véritable héroïsation, une sublimation de ces personnages le plus souvent inaccessibles.

Au-delà de la saga Laurent Gbagbo contre Alassane Ouattara n'y a-t-il pas celle des *Ouidis* contre *Baramôgôs*, des « patriotes » contre les « assaillants », est aussi intéressante ? Elle touche directement les cohortes de jeunes militants ou suiveurs, transportés par le charisme de leurs champions respectifs. « *Situation contre solutions* » disaient-on dans la rue, et finalement, cela faisait bien rire... Les jeunes impliqués de part et d'autre, dans un camp comme dans l'autre, à divers niveaux, se reconnaissaient-ils dans ces deux grandes figures ? Les débats allaient bon train...

Cette saga, sous-tendue par tout un arrière-fond politique, est donc l'aboutissement d'un processus complexe et déjà long dont il est difficile de rendre compte et que nous avons esquissée plus haut (cf. supra). A l'approche des élections, la concrétisation de la constitution des deux blocs RHDP et LMP ne pouvait que conduire à l'affrontement étant donné que les armes faisaient partie du champ... Les politiciens ont instrumentalisé les jeunes, dans les quartiers généraux des campagnes, leurs jeunesses de partis, les forums de discussions, etc. Les jeunes ont manipulé leurs aînés. C'est peut-être ainsi que se traduit concrètement une fatalité du pouvoir.

Cette élection devait être l'occasion d'un gigantesque colloque sur l'avenir du pays. Elle ne sera que la concrétisation d'un dialogue manqué. L'affrontement est funeste... Au-delà de toute l'euphorie, et toute la débauche d'analyses grandiloquentes, n'y a-t-il pas l'expression d'un dialogue manqué et plus profondément d'un ratage de ce dialogue, sur le contrat de la société à bâtir ? Alors que l'exercice démocratique devait être le moyen de construire ce changement sociétal il a au contraire été celui par lequel

l'affrontement le plus violent de l'histoire du pays est advenu. Les nostalgiques du parti unique s'empressent de regretter ce bon vieux temps.

Mais au-delà de cette lutte du « bien contre le mal » ou du « mal contre le bien », des questions de fonds sont posées et les politiciens n'y apportent que des réponses largement insuffisantes. Au-delà des constructions discursives fortement médiatisées, n'y a-t-il pas deux « modèles » d'Afrique qui s'affrontent ? Dans cette différenciation entre candidats à l'élection présidentielle, « Les média sont [en effet] inséparables de tout un appareil d'occidentalisation du jugement, où s'installe un habitus de distinction, de valeurs et de conduites » (Galy 2000 : 4). Plus encore, les mœurs des adversaires sont passées au crible de cette occidentalisation du jugement : « Alimentation, vocabulaire, sexualité, croyances et représentations sont jaugées et jugées à cause de leurs homologues occidentales, les seules légitimes » (Galy 2000: 4).

Pourtant, les deux visions de la société ivoirienne incarnées par Laurent Gbagbo et Alassane Ouattara, i.e., les nationalistes et les houp houëtistes, sont porteuses de la nation. En effet, « la nation est porteuse de valeurs universelles. Elle accepte les différences et les réunit dans la conscience d'appartenir à un ensemble protecteur (...) La rencontre des cultures singulières, la complémentarité des appartenances constituent la richesse des nations » (Ziegler 2008 : 294). Mais la « fibre ethnique », l'ethnicité (le « tribalisme »), est-elle (il) soluble dans la nation (communauté nationale) ? L'intérêt de classe (par exemple) ne parvient donc pas à transcender le référentiel ethnique. Le réveil rapide de la fibre ethnique semble effectivement en attester. La nation n'est pas une dissolution même « symbolique » de l'ethnicité (ou des appartenances religieuses). Une telle dissolution s'avèrerait impossible et même risquée et ne constitue pas alors une solution viable. La nation pose nécessairement un problème de citoyenneté en prise avec la diversité ethnoculturelle, à l'appartenance multiple. Une question se pose désormais comment « (re)vivre ensemble » et pour se faire comment « (re)faire société » ?

Les élections calamiteuses sont-elles une fatalité en Côte d'Ivoire ? Il est indispensable de tirer les leçons des élections de 2010 et certainement de toutes les élections en Côte d'Ivoire postcoloniale, sur diverses échelles : présidentielles, législatives, municipales, régionales et même celles qui, à une échelle plus microscopique, peuvent avoir lieu au sein de syndicats ou dans

des universités voire dans des unités de formation et de recherche. Le global se reflète dans le local.

En cette période postélectorale, la Côte d'Ivoire du « sud » est en effervescence. La souveraineté n'est pas négociable a déclaré Laurent Gbagbo lors d'une investiture somme toute sobre. L'idée de la monnaie ivoirienne, la MIR, emblème national onirique, fait retour. Des simulations sont même diffusées sur le web, représentait le dernier épisode de cette rêverie de souveraineté. Aurait-elle permis d'assurer cette souveraineté rêvée ? La stabilité d'une telle monnaie pouvait-elle reposer exclusivement sur l'économie du seul pays ?

Tout au long de cette crise, et notamment à partir du coup d'Etat de 1999, les médias ont fait l'objet d'intenses conflits. Cette crise a affecté l'exercice même du journalisme. Avec la guerre, la propagande ouverte s'est installée dans les rédactions et les offices. Ils ont été au cœur de la bataille d'Abidjan. La télévision du « camp Ouattara », déniait l'autorité de l'Etat depuis Bouaké arriva à l'Hôtel du Golfe. La RTI à Cocody, restée fidèle au « camp Gbagbo » dans son ultime défi face à la France et à la communauté internationale, a fait l'objet d'attaques et d'intenses bombardements. La TCI luttait contre la RTI.

La guerre était peut-être une solution mais certainement pas la solution idoine. Il est tout simplement regrettable et même absurde que le contentieux électoral n'ait pas été vidé par un simple décompte des voix, mais plutôt par la voie des armes... En définitive, la guerre des trois – Henri Konan Bédié, Laurent Gbagbo, Alassane Ouattara - a eu lieu, même s'ils ne sont que les jouets de forces qui les dépassent. Par un jeu d'alliances les trois forces ont composé deux camps tout aussi intransigeants l'un que l'autre pour une opposition inévitable et fatale, surtout pour les jeunes, qui comme dans toutes les guerres, paient le plus lourd tribut.

Le conflit ivoirien est passé par ce qu'il redoute depuis longtemps : les élections et la guerre armée. L'engagement de tous ces jeunes sur tous les fronts de la résistance patriotique avait quelque chose d'inquiétant car leur mort était programmée. Ils savaient que face à eux se trouvaient des rebelles appuyés par l'ONUCI et La force française Licorne, et que ceux-ci avaient l'aval de la CEDEAO, de l'UA de l'UE des USA. Ils sont tout de même allés au combat, autant dire au suicide. Au-delà des jugements partisans passionnés, il nous semble que s'exprime là l'audace d'une génération qui, contrairement à celles qui l'ont précédé, n'a pas peur du « Blanc »... Les jeunes Africains ont cru au mirage de la globalisation. Ils revendiquent

l'égalité, le droit d'être accepté et respecté dans leur pays et partout dans le monde. C'est peut-être un message de cette jeunesse prête à en découdre avec le monde entier pour sa dignité et celle de l'Afrique noire.

Dans cette saga, la « communauté internationale » apparaît comme un fantôme politique systématique invoqué mais dont la teneur ou la consistance est et reste problématique. Qui, quels pays composent-t-il la communauté internationale ? L'ONU ? Les organisations telles que les institutions de *Bretton Woods* (FMI BM), la CEDEAO ou l'UA, les chancelleries locales ou même la France ? Un peu de tout cela en réalité. Son rôle est abordé par les jeunes dans et sur leurs lieux d'expression (musique, espace de discussion) tantôt en des termes d'« intrusion », tantôt en des termes de « devoir d'ingérence » dirions-nous dans les affaires intérieures d'un état souverain.

Le rôle des Nations Unies, pour le moins ambigu, est clairement considéré par les acteurs eux-mêmes et par les populations comme étant partisan... Comme ce monde du catch où l'on sort du jeu tant par excès de sincérité que par excès d'apprêt (Barthes 1957), la « communauté internationale » a fait son choix entre l'antihéros et le héros, le salaud et le vertueux, l'affreux et le beau, le looser et le champion, l'antilibéral et le libéral, le populiste et le non populiste, le xénophobe désobligeant et le xénophile obligé, le mauvais et le bon. Dès lors, dans un tel manichéisme, l'on peut comprendre que l'entreprise de Gbagbo et de ses camarades, l'aventure du « camarade Laurent » et de ses compagnons d'échappée, était d'avance vouée à l'échec. La réussite personnelle de Laurent Gbagbo en tant que politicien est entre autre d'avoir réussi à tenir si longtemps au pouvoir dans cette adversité quasi généralisée... la France n'ayant pas jusque là, jusqu'à l'épisode du contentieux électoral, trouvé de véritable *casus belli*.

Le dénouement est mondialement connu. Après l'hécatombe, la capture de Laurent Gbagbo et l'installation d'Alassane Ouattara n'est-ce pas l'« indépendance », la « souveraineté » qui est en question ? N'y a-t-il pas actuellement un retour à une sorte d'administration indirecte typique des relations France-Afrique ? Cet épisode pose aussi le problème de l'ingérence et notamment, de son reconditionnement en un fameux « devoir d'ingérence » qui se développe au nom des « droits de l'homme ». N'est-ce pas une porte ouverte à un interventionnisme forcené ? Toute velléité de libération et de développement est antinomique de la poussée impérialiste occidentale. La bonne conscience des opinions internationales est facilitée par le persistant matraquage médiatique d'un éclairage discriminatoire et orienté des faits.

Après l'Armageddon, quid de l'ivoirité ?

Si en dépit de la guerre ultra-violente, la Côte d'Ivoire n'a pas sombré dans le chaos, dans la guerre de tous contre tous, « c'est bien qu'ici quelque chose a tenu du lien social antérieur qui, malgré tout, fait encore sens entre autochtones et allogènes, plutôt d'ailleurs à l'échelon local ou dans les réseaux interpersonnels que dans le champ politique à l'occidentale » (Galy 2004: 177). Dans le fond, l'« Ivoirien » a-t-il un réel problème avec l'« Etranger » ?

Avec la fin (ou la pause) des épisodes létaux de la crise ivoirienne, la question du sort et du devenir de l'ivoirité reste posée. Quid de l'ivoirité ? Exit l'ivoirité ? Est-ce parce que l'ivoirité n'est plus (ou moins) évoquée qu'elle n'opère plus en tant que pratique, qu'elle ne subsiste plus dans l'imaginaire ? L'accord entre Henri Konan Bédié et Alassane Ouattara a été un élément clé de la campagne électorale et a probablement été déterminant dans le choix de la communauté internationale en faveur du RHDP. A-t-il sonné le glas de l'ivoirité ou augure-t-elle d'une seconde vie (renaissance, réincarnation, d'un nouvel avatar) ?

En effet, avec l'alliance consacrée dans le RHDP et l'arrestation (la capture) de Laurent Gbagbo et des ses fidèles, l'on pourrait croire que l'ivoirité est « enterrée ». Mais dit le poète : « Mais précisément, si je détourne les yeux de l'homme pour regarder les nations, je constate qu'ici encore, le péril est grand; que l'entreprise coloniale est, au monde moderne, ce que l'impérialisme romain fut au monde antique : préparateur du Désastre et fourrier de la Catastrophe (...) » (Césaire 1955 : 69). L'actualité du *Discours sur le colonialisme* d'Aimé Césaire (1955) est frappante. Laurent Gbagbo et ses compagnons demeurés avec lui dans la résidence présidentielle sont passés sous les fourches caudines des vainqueurs du conflit létal.

Cette rancœur liée à la mémoire humiliée s'est doublée d'un sentiment anti-français qui, loin d'être étouffé par la politique d'Alassane Ouattara (justice de vainqueur, arbitraire, ...) n'a peut-être fait que le renforcer. Dans la lutte Gbagbo VS Ouattara, il y a aussi la continuation de la domination culturelle et politique occidentale... la Côte d'Ivoire est une sorte de dominion français, une entité du « pré-carré » français particulièrement soumise à l'*imperium* de l'ex-puissance coloniale... toute la rhétorique patriotique va dans ce sens [« La Côte d'Ivoire n'est pas un quartier de Paris »...]. A-t-elle disparu ? S'est-elle tue ? Le duel Gbagbo/Ouattara est-il celui d'une néocolonisation (voire re-colonisation) de cette partie de l'Afrique (du nord, de l'ouest et du centre) dans une globalisation de l'*indirect rule*.

Des expressions telles qu'« Afrique vendue », Afrique de « vendus », vendue aux étrangers, aux Blancs, une « Afrique esclave » circulent sous cape ; l'accession d'Alassane Ouattara à la magistrature suprême peut effectivement être vue comme une revanche du nord – de la Côte d'Ivoire et des voisins alliés, sur un sud ivoirien hautain et autarcique. Mais cette installation peut aussi être perçue comme le rétablissement par l'ancienne métropole d'un ordre contre un indésirable indigène insoumis, avec l'aval des pays nantis de l'Union Européenne (France en particulier) et Etats-Unis...

Cette élection catastrophique pose aussi le problème de la démocratie ou de la démocratisation. L'histoire retient volontiers la solennité des déclarations de F. Mitterrand au Conférence de La Baule mais tend à oublier ses réajustements effectués dans l'allocution d'ouverture au sommet de la francophonie de Chaillot en novembre 1991 : la France laisse les (chefs d'Etat) Africains « fixer en toute indépendance les modalités et les rythmes » de la démocratisation de leurs pays... réajustant/rectifiant ainsi une position qui risquait de mettre à mal son pré-carré. Là, démocratisation et combines françafricaines s'articulent... Que signifie « souveraineté » dans le contexte des pays africains dominés ? Ces termes ont-ils encore un sens ? Finalement, ne constituent-ils pas un logiciel dépassé ? Une illusion perdue ? Un rêve de démocratie évanoui...

Le Premier ministre français d'alors, François Fillon, parlait de la « françafrique » comme d'un « logiciel dépassé¹⁷² ». Terrible expression néocoloniale qui présente l'avantage d'être interprétable à l'envi. Il est donc question de le remplacer par quelque chose de mieux pour les utilisateurs. Le nouveau « logiciel » qui remplace la françafrique servira d'abord et avant tout ceux qui depuis toujours en tiraient profit. Il s'agit d'un ensemble de problèmes fondamentaux qui apparaissent avec les Etats-nations (et certainement déjà avec les cités états) : identité, cohésion sociale, ...

Des termes tels que « patriotisme », « indépendance », « souveraineté », « dignité », « liberté » sont-ils vides de sens et forment-ils un paradigme dépassé ? Décriés par les uns et brandis par les autres, ils ne semblent plus faire sens. Le débat sur la souveraineté semble pour le moins anachronique. Il aurait dû avoir lieu beaucoup plus tôt autour des années 1960. Le fait qu'il n'ait pas eu lieu à ce moment là et jusque là est dû aux options de l'houphouëtisme. L'houphouëtisme maintenait volontairement la nation ivoirienne dans une situation de subalternité. Or, pour reprendre une

¹⁷² Cette remarque est très symptomatique d'une posture impérialiste. L'Union Européenne signifie-t-elle la dissolution de la souveraineté de ses états membres ?

question éminemment polémique, les subalternes peuvent-ils parler (Spivak 2006) ? Mais loin d'être un « logiciel dépassé » reste un débat de fond. Logiciel dépassé pour l'ancien colon mais pas désuet pour l'ancien colonisé...

Mais les problèmes de fonds qui se sont traduits par l'invention de l'ivoirité demeurent pourtant. La carte de séjour payante (citoyenneté juridique) et surtout le foncier rural restent des questions sensibles (Gnahoua 2006 : 86). Il se trouve que l'ivoirité (sous toutes ses formes et dans toutes ses déclinaisons) est prise en charge par ces fameuses catégories intermédiaires (cf. Hobsbawm 1992) et par là acquiert une force inédite et tараude profondément la société ivoirienne. L'ivoirité disqualifiante est prête à resurgir dans les discours de ses pourfendeurs... Elle semble prête à refaire surface au sein même de la majorité au pouvoir à l'occasion de la moindre compétition électorale¹⁷³.

En effet, l'ivoirité, cette conceptualisation maudite supposée être à l'origine de nos malheurs, a-t-elle disparu de l'imaginaire politique et social ivoirien ? Dans la négative, ne devons-nous pas nous attendre à des plutôt de lendemains qui déchanteront ? Attendons de voir... Le silence des civils ne signifie pas la mort du concept. Bien au contraire, il faut craindre fort qu'après le dernier épisode d'une violence inouïe la boîte de Pandore ne soit maintenant grande ouverte et que l'ivoirité ne se renforce et ne produise, par les ruses de l'histoire, un énième mouvement... La haine en sourdine referra surface une fois que les combattants auront libéré l'espace commun ou que leur vigilance se sera alanguie. La violence amène d'autres problèmes et conduit à l'enfermement dans la violence, une entropie de la violence.

Déjà la presse d'opposition dénonce « rattrapage (ethnique) » du nouveau pouvoir. Concernant les nominations aux postes de responsabilité, il s'agirait de l'expression d'une frustration, d'une « injustice » à réparer. La victoire d'Alassane Ouattara est-elle une victoire « Dioula » ? Le « rattrapage » est-il un lapsus ou une des solutions ? L'expression d'une frustration longtemps contenue ? Le « rattrapage (ethnique) » se dresserait alors contre l'« ivoirité ». Si cela était avéré, il s'agirait de la symétrisation d'une violence symbolique et réelle et procède donc du même principe que l'ivoirité. Quoi qu'il en soit, elle procède d'une injustice et d'une violence symbolique qui ne sont pas sans rappeler les excès de l'ivoirité pourtant combattue... *Fatalitas* !

Y a-t-il alors une fatalité de l'ivoirité et de sa dialectique ? Y a-t-il une malédiction ethnociste ? Sommes-nous damnés ? Nos pays sont-ils damnés ?

¹⁷³ Nous pensons notamment aux tractations de la succession du président de la Fédération ivoirienne de football (FIF) « proche » de Laurent Gbagbo...

La Côte d'Ivoire est-elle maudite par l'ivoirité ? Effectivement, les Ivoiriens auraient bien moins résolu les compromis nécessaires pour fonder une nation stable que d'autres pays. La longue et douloureuse crise, les décomptes macabres, le défi d'une hypothétique réconciliation nationale en atteste.

Mais l'ivoirité pose d'autres problèmes de fond, au-delà de la question de l'éligibilité, celui de la citoyenneté... Ces problèmes fondamentaux ont été occultés par l'hyper-médiatisation de l'ivoirité et fatalement la caricature d'un débat plus profond et plus complexe en ces temps de changements mondiaux : la citoyenneté et notamment la place de l'étranger dans la cité en pleine crise de l'Etat-nation ; le « vivre ensemble » et la nécessité de faire ou refaire société » ; la démocratie comme mode de gestion de la cité et comme lieu de quête du développement sociétal. Les problèmes de fond forment une sédimentation qui, agitée par les bouleversements de la globalisation, remonte en surface. Non résolus par la concertation et le compromis nationaux, ils provoquent entre autres des replis sur la localité – lieu d'identification et de sécurité ontologique, entretenant fatalement une crise identitaire, source potentielle de conflits.

L'ivoirité est-elle donc moribonde ? Nous ne le croyons pas... Les concepts, les idéologies ne meurent pas. Elles survivent même à leurs créateurs (manichéisme, marxisme, nazisme, etc.) elles essaient au-delà de leur entendement et de leurs espérances. Pour autant, les effets (efficacité et efficacie) de ce concept évanescents d'ivoirité sur les jeunes, les médias et la politique en Côte d'Ivoire sont avérés... en termes d'efficacité (effets officiellement escomptés), l'ivoirité est un échec pour les concepteurs (accordons le bénéfice de la bonne foi, de l'excès de zèle patriotique). Par contre en termes d'efficience (effets globaux non nécessairement voulus), les résultats négatifs (non voulus ?) de l'ivoirité sont certainement les plus patents. Vrais et faux ivoiriens, citoyenneté bifide – paradoxale, vraie et fausse en même temps... A maints égards donc, l'*ivoirité* peut être perçue *a priori* comme ayant eu des effets nocifs sur la politique, les médias et les jeunes en Côte d'Ivoire. Mais cette identité reste insaisissable, fuyante, fugitive. Toute africanité, en tant que globalité, appliquée à une localité, risque de produire les effets de l'ivoirité.

Mais dans le fond, l'ivoirité est-elle vraiment à l'origine du conflit ivoirien ou est-elle plutôt instrumentalisée par les acteurs politiques dans la lutte pour le pouvoir d'Etat ? Certains leaders Africains se demandent-ils pourquoi ils sont si bénis ? Nous faisons allusion là au titre d'Ayi Kwei Armah *Why are we so blest ?* (1975) et notamment aux réflexions de son personnage de Solo.

Pourquoi nous les intellectuels africains sommes-nous si « bénis » ? Cette question a une question corollaire non dite : « *Why are they so doomed ?* » Pourquoi sont-ils maudits ? Nous sommes bénis répond le romancier ghanéen pour aider l'occident à dominer nos frères... Mais ainsi, tous ensemble, nous sommes et restons des damnés de cette terre (Fanon 1961). Mais peut-être savent-ils pourquoi ils sont si bénis et qu'ils participent à ce jeu en toute conscience... L'Occident colonisateur est toujours fortement présent et rend suspect les largesses et les compliments... Déjà la question de la révision de la loi n°98-750 du 23 décembre 1998 sur le foncier rural, adoptée à l'époque de l'ivoirité triomphante, divise le rassemblement des houphouétistes. Leur conciliation est-elle une réconciliation véritable ? La question du foncier rural est-elle implicitement liée à l'achat de terre par multinationales faisant de la spéculation agricoles ?

Au vu de tout ce que nous avons précédemment passé en revue, et compte tenu de cette réconciliation spectaculaire entre deux farouches adversaires des années 1990, est-il encore soutenable que l'ivoirité soit la raison profonde de la crise ivoirienne ? La résolution de cette longue crise sera-t-elle funeste ? Heureusement la boîte de Pandore renfermait aussi l'espoir... Cet espoir est marqué par les actions en faveur de la réconciliation et l'instauration d'une paix durable. Mais, une réconciliation est-elle possible sachant que les raisons même de la crise ne sont éludées ?

Conclusion

Nous avons essayé de démêler l'écheveau de la création de l'ivoirité... cet essai nous incline à opter pour la thèse de la culpabilité collective : les jeux et enjeux d'une démocratie populiste (Cf. Taguieff 2002), flirtant avec les radicalismes identitaires et les extrémismes politiques, ont probablement fait flancher les hommes. Leur responsabilité n'en demeure pas moins entière devant la nation et le monde. L'étude a montré une fois de plus l'importance, dans une société, des catégories sociales intermédiaires dans l'application de mesures iniques (Cf. Hobsbawm 1992). Le cas de l'ivoirité nous semble bien illustrer ce fait. Dans le contexte sociopolitique que l'on sait, ces catégories sociales étaient comme toujours visées par la propagande mass-médiatique¹⁷⁴. Elles ont usé de leur pouvoir pour interpréter les messages, sur-interpréter et appliquer les mesures « ivoiritaires » avec zèle. Concernant toute cette époque qui a vu monter la fièvre de l'ivoirité, Coulibaly notait d'ailleurs avec lucidité qu'« il y a un glissement de la revendication universelle de la démocratie vers la revendication ethnique, régionale et religieuse, aussi bien au sein du RDR que dans les autres partis » (Coulibaly 1995: 148).

En effet, comme il est aisé de le constater, autour de la notion d'ivoirité, figure de proue d'une inversion ethnique de la politique, une dynamique entropique d'un système de conflit situation belliciste s'est construite progressivement, échafaudant graduellement deux blocs en conflit ainsi que de leurs démembrements et glissements, accentuant alors les transformations schismogéniques : Sud/Nord, Autochtones/Etrangers, Agoras-parlements/grins, LMP/RHDP, Gbagbo/ADO, etc., le comportement de l'un étant la réponse standard au comportement de l'autre. Cette elle a conduit à différenciation symétrique ou « schismogénèse » (Bateson 1977 : 98-99).

La crise ivoirienne et ses différents épisodes nous mettent face à la question de l'identité et précisément de la citoyenneté. La citoyenneté ivoirienne est-elle une dilution symbolique de l'ethnicité ? Pourquoi le référentiel ethnique semble-t-il si prégnant dans la vie politique ivoirienne ?

¹⁷⁴ Cf. la campagne « Consommons ivoirien » avec pour leimotiv « C'est Ivoirien, c'est malin dans les médias (radio, télévison et quotidien).

Entre les deux-tours, le comportement du PDCI et des Baoulé était attendu. Mais, le PDCI n'est pas un parti baoulé de mêmes que les Baoulé ne sont pas tous PDCI. Cela s'applique, *mutatis mutandis*, à tous les partis politiques ivoiriens. Pour autant, chez les détracteurs de l'ivoirité, ce n'est pas non plus une citoyenneté mondiale qui est prônée... En réalité, aucun de ces responsables politiques n'arrive à promouvoir une conception plus ouverte de la citoyenneté. Paradoxalement (eu égard à la médiatisation qui en a été faite) Gbagbo est peut-être celui qui a fait montre de plus d'ouverture... Celle-ci peut-elle être résolue par voie référendaire ? Nous sommes résolument pour une citoyenneté plus ouverte aux appartenances multiples.

Citoyenneté et démocratisation

« Ivoirité » renvoie à citoyenneté qui elle-même renvoie à une composante du lien social. Soupçonner l'ivoirité de créer des citoyens de « seconde zones » implique un problème d'égalité, de droit, une égalité des droits qui elle-même suppose en retour une remise en question des fondements du lien social. Elle est donc sinon une source de conflits dans la communauté politique, du moins politiquement confligène.

Pour la plupart de ces jeunes qui occupent les « agoras et parlements » et même les *grins*, ce lumpenprolétariat des ghettos et campagnes paupérisées, le rêve de démocratie est entretenu par la liberté d'expression – liberté de parole typique de la citoyenneté nouvelle, civile patente dans la liberté d'expression apparente. Mais ce mirage démocratique porte l'espoir d'une vie meilleure et d'un travail décent. Les « mouvements » de la Côte d'Ivoire sont manifestes dans ces temps qui tanguent¹⁷⁵ qui balancent, qui agitent les jeunes dans ces rythmes et refrains, dans toute cette effervescence sociale dont ils sont les artisans.

Mais en termes de citoyenneté civile, beaucoup de chemin reste à faire notamment l'égalité devant la justice, le droit de propriété (Cf. Rawls 2009 ; Sen 2006). En termes de citoyenneté politique, l'ivoirité « touche » à la question du droit de vote, pose le problème de l'éligibilité, du droit d'accéder à certaines fonctions publiques, notamment la magistrature suprême, du droit à être protégé à l'étranger par l'Etat dont on est citoyen. Enfin la citoyenneté

¹⁷⁵ Nous faisons allusion au titre d'un écrit périodique de Bernard Zadi sous le nom d'emprunt de Moum Koussa : « Chronique des temps qui tanguent » publié dans Fraternité Matin. Mais *moum koussa*, en langue bété, est aussi la chenille (le ver) qui ronge la paille de la toiture de la case...

sociale n'est pas en reste : droit à la santé, droit à la protection contre le chômage, droits syndicaux...

L'ivoirité évoque aussi une différenciation liée à l'accroissement d'une xénophobie déjà ancienne – développée pendant la colonisation. Cela fait partie des questions éludées par la focalisation sur les aspects politiques de l'ivoirité...

La société ivoirienne se réinvente au quotidien, mais aussi se réinvente dans la douleur, dans la violence paroxystique (Akindès 2011) aux extrêmes limites de l'autodestruction. Aube et crépuscule d'une démocratie ? Rien n'est moins sûr. Il reste à la société ivoirienne à affronter franchement un certain nombre de questions étroitement liées entre elles : Comment sortir du piège micro-nationaliste chauvin ? La société ivoirienne doit apprendre à acquérir sa maturité politique par la démocratie et non contre la démocratie. Contre la démocratie, elle court le risque d'être encore et toujours sous la tutelle paternaliste de l'ancien colonisateur. Plus que jamais, le plaidoyer de Nyamnjoh (2006 : 239-240) pour un abandon d'une citoyenneté limitée et d'un investissement dans une citoyenneté flexible est nécessaire. Comment créer une société ouverte tout en luttant au quotidien pour la respectabilité et pour la dignité ?

L'ivoirité peut-elle disparaître ? Nous ne le pensons pas. L'ivoirité comme pratique puis comme idéologie est trop ancrée en Côte d'Ivoire pour disparaître. Elle ressurgira chaque fois qu'un problème fera surface (e. g. le problème foncier). Ainsi, il est regrettable que la démocratie ait été réduite à la question des élections – d'autant que ces élections étaient piégées. Les élections ne sont qu'un moyen – certes très important – « de rendre efficaces les discussions publiques, quand la possibilité de voter se combine à la possibilité de parler et d'écouter sans crainte » (Sen 2006 : 13).

Une vision de la démocratie *lato sensu* essentiellement basée sur l'idéal du débat public permet de « comprendre pourquoi les racines de la démocratie vont bien au-delà des limites étroites de certains récits et chroniques rapportant des pratiques définies et considérées maintenant comme des 'institutions spécifiquement démocratiques' » (Sen 2006 : 15). Cette vision étriquée de l'idéal démocratique est véhiculée par les puissants appareils idéologiques occidentaux comme étant une particularité occidentale. « Même si les institutions démocratiques spécifiques qui se sont développées en Occident sont bienvenues et mises en œuvre, la tâche requiert une compréhension adéquate des racines profondes de la pensée démocratique en

Afrique [comme partout dans le monde non occidental] » (Sen 2006 : 19). Et plus loin : « (...) un pays ne doit pas être déclaré mûr pour la démocratie, mais plutôt parvenir à la maturité par la démocratie » (Sen 2006 : 55).

Bien que la démocratie ne soit pas une idée spécifiquement occidentale (Sen 2006), tout ce passe dans les faits comme si la démocratie n'était pas pour nous autres Africains parce qu'en réalité, la question de la citoyenneté ne nous est pas reconnue par ceux qui prétendent aider à notre « développement ». En effet, « Il y a le même zèle destructeur quand surviennent quelques remous, ou quand les indigènes se soulèvent et rejettent le dirigeant complaisant et impopulaire qui s'était laissé enjôler par la puissance impériale, laquelle le maintenait au pouvoir » (Said 2000 : 26).

Dans l'impossibilité de trouver un véritable *modus vivendi*... une « solution acceptable pour tous » les élections ont finalement été décidées. Or, la démocratie est bien plus que la question électorale... Face aux disruptions de la marche politique des fragiles Etats d'Afrique, les injonctions de l'ancienne métropole, des organisations internationales, des Occidentaux restent constantes : « retour rapide à l'ordre constitutionnel », « organiser rapidement des élections transparentes et ouvertes à tous »... Ces injonctions font partie de ces aphorismes paternalistes de la « communauté internationale » qui, en définitive, précipitent des processus de règlement de conflits et bâclent la démocratisation... L'ordre constitutionnel, les élections font effectivement partie de la démocratie mais ne peuvent en épuiser le concept. En outre, ces ordres empiètent ou même bafouent un principe de souveraineté. Actuellement, un des défis véritables est la reconquête de notre « indépendance » (véritable débat éludé). Défi d'autant plus important à l'ère de la mondialisation où l'idée de « souveraineté » appliquée aux Etats africains dominées semble être saugrenue (« logiciel dépassé »). Et Jean Ziegler peut affirmer : « La plupart des états d'Afrique noire, nés de la décolonisation des années soixante, et nombre d'états de l'Amérique andine, caraïbe et centrale formés au XIXe siècle, n'ont jamais connu d'indépendance véritable (Ziegler 2008 : 291). Pourtant, un défi demeure, celui de dialoguer d'égal à égal avec les grandes nations de ce monde« (...) à l'exemple des Boliviens, nombre de peuples du Sud ont décidé de construire des nations capables de rompre avec l'Occident. De faire de la haine une force de justice, de progrès et de liberté. Et de droit » (Ziegler 2008 : 293).

Le problème de démocratie nous semble en effet au cœur de la construction du conflit – démocratie associée au progrès social. « L'espace démocratique est une espace de concurrence des idées, un espace de libre

circulation de la pensée. C'est un espace qui refuse de trancher la vérité par voie d'autorité, et considère qu'elle (la vérité) jaillit de la contradiction et du débat franc et libre » (Gbaguidi et al 2008 : 17).

Avec les dénouements de la sous-crise postélectorale de 2011, des journalistes proches du camp de LMP ont été emprisonnés en raison de leur « collusion » avec le pouvoir de Laurent Gbagbo... La presse « muselée » aujourd'hui... les journaux « bleus » (Théroux-Bénoni & Bahi 2008) ; l'opposition se sent muselée... Dans une logique d'étouffement de la libre expression et de la pensée plurielle, le nouveau pouvoir disperse les étudiants, et détruit les espaces de discussion de rue. « Les premières actions du chef de l'Etat furent la démolition de la 'Sorbonne', espace de libre expression installé au Plateau. Dans toutes les communes, les éléments FRCI interdisent les 'Agoras' et 'Parlements'. A Yopougon, les FRCI ont déplacé un bulldozer pour déraciner les arbres sous lesquels le 'Parlement' de Selmer fonctionnait » (Source Notre Voie 26 juillet 2011). Les agoras parlements, notamment « La Sorbonne » du Plateau et « Le Parlement » de Yopougon ont été rasés... De même les médias d'Etat sont l'objet de d'attaques et de prises (au sens martial, militaire du terme), de même les agoras parlements, les cités universitaires ont fait l'objet de destruction. La machine militaire – la stratégie guerrière – connaît trop l'importance de la propagande, de la diffusion de l'idéologie (plus pudiquement du contrôle de l'information) pour laisser ce genre de question en suspens. La fameuse Rue Princesse, haut lieu des fêtards et noceurs a été rasée. Ces lieux, symboles de liberté de parole et de mouvement, ont été détruits. Au-delà du symbole, l'ordre nouveau est en branle et la société nouvelle en marche. Aujourd'hui, les opposants n'osent plus s'exprimer, on murmure à nouveau dans les rues d'Abidjan comme lorsque nous étions alors enfant, puis adolescent, puis un « jeune »... comme au bon vieux temps du parti unique d'Houphouët-Boigny. « *La démocratie du plus fort est toujours la meilleure* » chantait Alpha Blondy et Bernard Zadi de surenchérir : « la démocratie du pauvre est toujours une démon-cratie » (Zadi 2008).

Plus largement, cela avait pu faire penser que chaque tendance politique crée sa société civile (Konaté 1998). La société civile est mise à rude épreuve par l'ethnicité, en ce qu'elle est porteuse de conflits ethniques. A ce sujet, une rivalité « bété-baoulé » est souvent évoquée (cf. Coulibaly 1995 ; Akindès ; Dozon). Quelle est cette « tradition » de rivalité ? D'où vient-elle ? A quand remonte-t-elle ?... Coulibaly ne le dit pas. Elle remonte à la hiérarchisation coloniale des groupes ethniques de Côte d'Ivoire. Elle est alimentée par

l'affaire du Guébié et au début des années 1980 par un prétendu complot « bété » contre le pouvoir... elle a aussi un fond lié au foncier rural où des allochtones Baoulés installés en région bété exploitent les terres... Il reste que « les consciences ethniques demeurent encore très fortes. La bas ethnique et régionale des partis politiques illustre une de ces maladies infantiles de la démocratisation en Afrique » (Coulibaly 1995: 148). Comment en effet civiliser la société civile, faire en sorte qu'elle garde ou ne perde pas sa civilité ?

Il nous faut affirmer notre option pour une démocratisation en profondeur de nos sociétés, démocratisation dégagée de l'idée erronée de la démocratie comme exclusivité culturelle occidentale (Sen 2006 ; Sylla 2001 ; Ake 2000). L'importante question de la laïcité de l'Etat se profile. Que signifie en définitive cette notion dans le contexte ivoirien? *Nolens volens*, en Afrique, en dépit d'une historicité de longue durée (Mbembe 2000 ; Copans 1998 ; Bayart 1989), l'Etat moderne apparaît comme un placage culturel du modèle européen Censé être un Etat laïque, l'Etat ivoirien a maille à partir avec les religions et mouvements groupes religieux, et la religion du groupe au pouvoir, eu égard à un certain clientélisme, à l'occasion des revendications politiques, est construite sinon comme « religion » d'Etat du moins comme religion du prince...

Depuis des décennies, la crise économique et la crise de l'Etat exigent une restructuration du service public économique et notamment du secteur public. Commencée sous Félix Houphouët-Boigny (avec la série des mesures d'ajustements structurels), prise en main par Alassane Ouattara, poursuivie bon an mal an sous Henri Konan Bédié, puis nolens volens par Laurent Gbagbo... condition *sine qua non* à une aide substantielle des institutions... Gbagbo se lance dans l'initiative pays pauvre très endetté (PPTE) censée aider le pays à ce sortir de la longue nuit de crise... Quoique son parti ses alliés et leur médias aient décrié cette initiative somme toute dommageable à l'image de marque de la Côte d'Ivoire, Alassane Ouattara poursuit l'initiative PPTE afin de le conduire à son point d'achèvement... peu importe donc votre couleur politique...

Gageons que, face aux intérêts supérieurs de la France, la françafrrique n'a ni gauche ni droite. Et Théophile Kouamouo a raison de relever le correctif subreptice de François Hollande entre les deux tours de la présidentielle française sur la présence des troupes militaires françaises dans ses ex-colonies (Le Nouveau Courrier 6 mai 2012).

Sans donner de blanc-seing aux mouvements nationaux africains, il faut tout de même se demander pourquoi les nationalismes inquiètent *a priori* les Occidentaux ? Mais comment imaginer que les autorités actuelles, moulées (formatées) dans l'occidentalisme, fervents zéloteurs de l'Occident conquérant, produiront autre chose qu'un nationalisme de (néo)colonisé ? Le véritable défi, ancien déjà, reste toujours posé : l'obligation faite aux élites africaines de penser les problèmes de l'Afrique en se libérant des influences et idéologies extérieures à même de renforcer la domination et la dépendance du continent. Cette responsabilité incombe aux initiateurs de la pensée vigilante qui libère. En cette période plus que difficile, la question reste de savoir comment réconcilier la Côte d'Ivoire avec elle-même ?

Les *Eléphants* n'ont (toujours) pas réconcilié les Ivoiriens...

Nous ne saurions achever ces propos sans évoquer la réconciliation nationale qui d'ailleurs est à l'ordre du jour et « en cours » depuis la fin de l'année 2000, suite aux élections contestées et à la grande instabilité qui s'en est suivie. Rappelons en effet, que suite aux violences qui ont suivi le scrutin présidentiel de l'an 2000, Laurent Gbagbo avait initié un Forum de la réconciliation nationale en 2001, au cours duquel les acteurs politiques et de la société civile s'étaient exprimés. Malheureusement, ce forum hautement médiatisé s'est soldé par un tel échec que le quatrième trimestre de l'année 2002 s'ouvrait sur une rébellion armée et une partition du pays. Voire, Laurent Gbagbo n'aura de cesse de déclarer que la recherche de la paix l'enjoint à accepter tous les compromis possibles.

Dans sa quête de réconciliation et de paix, l'équipe de football lui est apparue en 2006 comme un sentier à explorer. En effet, pour échapper à la guerre et réconcilier les Ivoiriens, l'équipe nationale de football est devenue une médiatrice de la paix. Le football, prenant une charge politique, prenait en charge la politique et pouvait réussir là où les mobilisations des énergies sociales nationales médiations politiques internationales avaient échoué (puisqu'il y a la guerre).

Dans cette société déchirée, où l'on évoque fréquemment la « fracture sociale », le football, en réconciliant – le temps d'un championnat – les générations d'ivoiriens, est censé réussir à créer ou recréer le consensus national. Avec à leur tête Drogba, mythe vivant entouré d'autres stars du football, les *Eléphants* victorieux mobilisent les affects et l'espoir. Ils sont présentés comme un modèle de réussite pour la jeunesse, un parangon

d'intégration et d'unité nationale. Ils pouvaient donc aider à renforcer le « lien social » et aider à la consolidation de la nation ivoirienne. Leur demande pouvait-elle rester lettre morte ?

Le football-spectacle national réinventerait une mythologie patriotique apparemment dégagée de la gangue surannée des nationalismes exacerbés et sanglants, dardant ainsi l'imaginaire national (Anderson 1996), stimulant le « sentiment national » sans les inconvénients du nationalisme étroit, sans en faire un « sentiment nationaliste » (Bahi 2006). Ici, importance du décorum et des comportements des supporters (dans les stades, les maquis, les rues) chauffés par la Télévision nationale à la plus grande satisfaction des sponsors... le football ferait mieux que les leaders politiques et les leaders religieux.

Mais hélas, les *Eléphants*, non plus, n'ont pas réconcilié les (politiciens) Ivoiriens. La Côte d'Ivoire, « seconde patrie du Christ », a sombré dans l'inimaginable horreur. « *Nous sommes tombés... Avant, l'on disait comme Ghana, et puis après comme Liberia. Aujourd'hui on dit tombé comme Côte d'Ivoire !* », soulignent les jeunes. Un rêve d'indépendance, une aventure qui a tourné à l'Armageddon.

Selon une rhétorique pentecôtiste ou charismatique, ce qui arrive est dans le plan de Dieu qui éprouve le peuple ivoirien pour lui montrer le chemin à suivre, frappe son Chef qui avec son entourage se serait vautré dans la luxure (avec notamment deux femmes dont une musulmane – autant dire philistine des anciens temps bibliques, sans compter les autres péchés qui lui sont reprochées)... Aujourd'hui encore beaucoup de ces jeunes pensent avec leurs aînés que seul Dieu peut sauver la Côte d'Ivoire. Or, Son temps n'est pas le nôtre...

Dans la foulée des accords de Ouagadougou en 2007, qui ont vu la nomination de Guillaume Soro chef du MPCi au poste de Premier ministre, le 31 juillet de la même année, la « Flamme de la paix » ignifugeait symboliquement des armes au stade de Bouaké en présence des belligérants et d'hôtes de marque. La réconciliation nationale semblait alors sinon scellée, du moins bien engagée. L'avenir nous aura démontré que le symbole ne suffisait pas à établir une réconciliation véritable. Enfin, mise en place d'une Commission dialogue, vérité et réconciliation (CDVR) chargé d'expurger la Côte d'Ivoire de ses maux profonds en rétablissant le dialogue entre ses enfants, faire éclater la vérité de ce qui a conduit à la situation que nous connaissons et d'amener les habitants de ce pays à la réconciliation. Mais en

Côte d'Ivoire, un des véritables défis d'une commission en charge de la réconciliation nationale est de savoir comment exorciser ce démon (expurger ce fléau) de l'ivoirité ? La Commission vérité et réconciliation, présidée par un ancien Premier ministre de Laurent Gbagbo, intègre Drogba comme Vice-président donnant des airs de déjà vu en Côte d'Ivoire.

Mais l'institution même gérant le football n'est pas à l'abri des menaces du vieux démon de la Côte d'Ivoire. Les élections à la présidence de la Fédération ivoirienne de football sont suivies de près par le Chef de l'Etat en raison de l'importance de ce sport pour le champ politique ivoirien. (Bahi & Gadou 2009). En l'espèce, celles de 2012 connaissent éviction d'une candidature (celle d'Adama Bictogo) au motif qu'il n'est pas Ivoirien. Il est même accusé de fraude sur l'identité ivoirienne (source l'Intelligent d'Abidjan cité par Ivoire Business le 17 août 2011). Un air de déjà entendu... Le hic, c'est que l'affaire se passe entre RHDP donc *a priori* pro-Ouattara et donc non- ou anti-ivoiritaire par définition...

Dernièrement encore, la réconciliation effective du pays semblait encore rattachée à la victoire des *Eléphants* de Côte d'Ivoire à la CAN 2012. Les larmes d'Ado, en direct devant les caméras, en disent long sur les attentes du dirigeant. Le football est-il le lieu de réconciliation politique, donc de règlement d'une crise de cette envergure ? Un « accélérateur de la réconciliation » nationale pour reprendre les termes d'un article de *webjournal*. Mais les ivoiriens sont-ils réellement fâchés entre eux ? Ou s'agit-il au contraire d'une classe politique qui n'arrive pas à définir une éthique politique ?

Le pari est simple et émane d'une logique toute aussi simple. Si le football peut déclencher des troubles alors, inversement, il peut en résorber ; la mobilisation des affects patriotiques étant supposée canalisable vers des objectifs de salut de la nation ivoirienne. Croit-on vraiment que la conquête de la coupe d'Afrique par les footballeurs peut recoudre le tissu social déchiré par cette longue crise multiforme ? Etonnante permanence que cette croyance dans le champ politique faisant de la Coupe d'Afrique des nations un Graal à retrouver (par la victoire et) qui, comme par enchantement, réconcilierait les Ivoiriens entre eux... Cette croyance en ce vecteur de réconciliation est d'autant plus étonnante qu'elle est reprise (ou embrayée) par les plus hauts responsables des Nations Unies, notamment Ban Ki Moon qui a même endossé le maillot des orange des *Eléphants de Côte d'Ivoire*...

« Un succès des Eléphants pourrait soutenir le processus de paix dans le pays, moins d'un an après la flambée de violence qui a fait 3000 morts suite à

l'élection de novembre 2010. La mission de l'ONU dans le pays continuera d'appuyer le processus de paix par tous les moyens dont elle dispose, dont le sport, pour une sortie de crise définitive, durable et inclusive » (Ban Ki Moon). Et la mission de l'ONU en Côte d'Ivoire (ONUCI) de poursuivre dans un communiqué : « L'Onuci continuera d'appuyer le processus de paix en Côte d'Ivoire par tous les moyens dont elle dispose, dont le sport, pour une sortie de crise définitive, durable et inclusive » (Onuci 9 février 2012).

Les plus hauts responsables politiques font donc une association, voire un amalgame alors même que la rue distingue bien entre ce trophée de football et la réconciliation nationale... Le pouvoir actuel, à l'instar du précédent, escomptait la victoire à la CAN 2012 comme accélérateur de la réconciliation. Une fois de plus, comme en 2006, la réconciliation semblait être arrimée aux crampons de Didier Drogba et de ses coéquipiers, réconciliation nationale dépendante d'un match de football, comme si c'était un match de football qui avait déclenché la crise nationale...

La défaite des *Eléphants* footballeurs à cette CAN 2012 a des airs de *bis repetita placent*. Et de fait, au retour des *Eléphants* footballeurs, les jeunes supporters vêtus du maillot orange de l'équipe nationale chantaient « *on n'a pas gagné, on s'en fout* » (détournement de la chanson « On est fatigué on s'en fout », cf. supra). Sur des pancartes, l'on pouvait lire cette devise devenue traditionnelle : « découragement n'est pas ivoirien ». En ce jour décrété férié, et passées les larmes de la défaite, et dans l'enthousiasme festif des jeunes, le chef de l'Etat a donc pu exprimer sa fierté pour la « grande équipe nationale », et renouveler sa confiance en une victoire à la prochaine CAN.

Le football peut ainsi apparaître comme une de ces « pseudo luttes symboliques » (Hobsbawm 1992 : 263) qui en Côte d'Ivoire revêt un enjeu de cohésion nationale et de réconciliation nationale. Tous les chefs d'Etat d'Houphouët-Boigny à Alassane Ouattara. Mais pour autant, la cohésion nationale est-elle arrimée à la victoire de l'équipe nationale ? S'il s'agit d'une communauté de sentiment et de destin, pourquoi n'est-elle donc pas clouée à la défaite à ce match ?

Les Ivoiriens sont certes déçus de la dureté d'une défaite qui sanctionne un parcours pour ainsi dire sans faute. Mais le conflit postélectoral se transpose dans cette finale. Mais cette défaite illustre bien les difficultés de réconciliation au sein du peuple de Côte d'Ivoire. Les uns, les supporters LMP bien évidemment, y ont vu une justice immanente, l'intervention de la justice divine, qui ne pouvait récompenser leur adversaire d'avoir pris le pouvoir de force et engagé une guerre d'une aussi rare violence, avec à la clé

des humiliations et des emprisonnements arbitraires. Les autres, les supporters RHDP rétorquent que de vrais Ivoiriens ne peuvent pas se réjouir d'une telle situation. En tant que vrais Ivoiriens, ils se sont mobilisés et ont fait le déplacement à l'aéroport pour accueillir l'équipe nationale.

« Vrais Ivoiriens »... Pour peu on croirait à une inversion des rôles. Il y a quelques temps (un an seulement), ce discours était tenu par les militants et sympathisants LMP et était qualifié d'« ivoiritaire ». C'était eux qui alors étaient les vrais, les bons, les authentiques. Les *Eléphants* n'ont pas réconcilié les Ivoiriens. L'ivoirité, coriace, ancrée dans l'imaginaire ivoirien, enracinée dans l'évolution historique (inscrite dans l'historicité) de la Côte d'Ivoire, fonctionnant même à l'insu des non-ivoiritaires et contre-ivoiritaires patentés. Le football spectacle permet-il de répondre à la question de savoir comment œuvrer pour une société plus ouverte ? Le Forum de la réconciliation nationale de 2001, plus qu'une catharsis, devait approcher l'idéal de débat public. L'échec de ce débat augurait donc de l'échec même de la démocratie ivoirienne... et en conséquence des échecs des futures tentatives de dialogue. Là, le dialogue « à l'ivoirienne », sensé être une spécificité ivoirienne (donc au cœur de l'ivoirité), à lamentablement échoué. Les houpouëtistes ont-ils véritablement aidé à la réussite de ce dialogue ? Les houpouëtistes sont-ils capables d'initier un dialogue véritable ? A ce stade de l'histoire récente de la Côte d'Ivoire, le football est-il une voie pour la (re)construction de la nation ? Après le désastre, comment (re)faire société ?

Quid de la confiance des acteurs politiques entre eux ? Quelle éthique de la responsabilité ressort de toute cette longue prosopopée ? Quid de cette débauche de violence, de ce sang répandu qui risque d'appeler le sang ? Pour l'intellectuel africain, le modèle sartrien de la remise en question, opposé au terrible modèle de Pilate se lavant les mains, est-il applicable ? Il présuppose une liberté d'opinion effective. Or, la période post-conflit est-elle un temps de rénovation politique ? Comme l'indique l'épisode de la coupe d'Afrique de football, il ne semble pas y avoir de rupture politique avec ce qui se pratiquait antérieurement. Il ne semble pas y avoir de nouvel *ethos* des entrepreneurs politiques.

Le tableau ainsi dressé est finalement sombre et les perspectives semblent également obscures. Le chercheur en sciences humaines n'est-il pas finalement une sorte de médecin après la mort, au mieux, une manière de Cassandra pessimiste et plaintive aux prévisions excessives ?

La sur-médiatisation de la crise ivoirienne et l'hypermédiatisation de la crise postélectorale réduisent ou escamotent des questions et débats de fond

pour la société ivoirienne. La crise ivoirienne nous met de plain pied dans des interrogations sur la société civile, la démocratie, la laïcité de l'Etat, le rôle de l'Etat, les problèmes fonciers, l'ethnicité, les droits humains, le rôle des médias dans les processus électoraux et plus largement dans tous les processus à l'œuvre dans la survenue, l'entretien et la fin de la guerre... Au-delà de l'étiologie de l'idéologie ivoiritaire et de ses effets sur la participation politique des jeunes dans les médias et dans les espaces de discussion de rue, se pose toujours et surtout (comme pour toute société) la question le problème de « faire (ou refaire) société » (Donzelot, Mével & Wyvekens 2003 ; Donzelot 1994) . Comment en effet faire tenir ensemble dans un état moderne ces peuples d'horizons et de cultures différents ? L'imaginaire national doit être partagé pour qu'il n'annihile pas cet effort...

L'intégration nationale reste fragilisée par la démocratie alors même qu'elle devrait se faire par la démocratie. Cette question démocratique est cantonnée à la question des élections présidentielles - transparentes et honnêtes/sincères – alors même que non seulement, le problème n'est plus vraiment l'organisation d'élections, mais en plus cette fixation relègue les autres formes de consultation et de fonctionnement même de la démocratie aux oubliettes.

« C'est un fait : la nation est un phénomène bourgeois » (Césaire 1955 : 69). Les candidats, tous deux bourgeois à notre sens étaient incapables d'apporter un certain nombre de réponses véritables à des questions fondamentales posées par la situation postcoloniale et la mondialisation. Le véritable problème est de faire accepter aux ethnies le fait que la nation (moderne) ne menace pas leurs identités, que la nation moderne peut vivre d'accord avec la bi- ou pluri-appartenance. Il y a donc nécessité d'un compromis entre les ethnies (ceci sera la conclusion) à toujours entretenir, à toujours restaurer afin de le faire tenir. Le processus ne finira pas dans une solution de « pureté » mais une solution d'accord, de négociation, de compromis.

Plus que jamais, la nécessité d'imaginer une voie pour « (re)faire société » et donc pour « (re)vivre ensemble » s'impose avec brutalité. Comment alors bâtir une société ivoirienne plus juste, plus ouverte, plus respectueuse des identités qui la composent, des mémoires qui l'animent et « du droit de chacun à la vie » (Ziegler 2008 : 19). Les identités individuelles dans leurs spécificités composent la labilité du social et la complexité de la société. Pour l'heure, le « bon vieux temps d'Houphouët-Boigny » – qui est aussi celui du parti unique – ne reviendra plus. Cette nostalgie – par ailleurs édulcorée d'une

joie de vivre et d'une tolérance passée – ne doit pas faire oublier l'essentiel : comment construire hic et nunc la tolérance et la convivialité en les plaçant au mitan du vivre ensemble le destin national commun ?

Le monde moderne occidentalisé qui s'impose aux pays africains, ne semble pas permettre la mise en place d'alliances ou de parenté nouvelles à plaisanterie. Pourtant, à l'image de la Charte de *Kouroukan Fonga*, quelque chose de ce genre aurait pu être mise en œuvre en lieu et place d'une facile justice de vainqueurs... une noble magnanimité léonine doublée d'une main ferme. Laurent Gbagbo, le *woody* de Mama, auteur d'un *Soundjata lion du manding* n'y a peut-être pas pensé, en tous cas ne l'a pas mise en application lors de son forum de réconciliation postélectoral de 2001 : « Ne faites jamais du tort aux étrangers¹⁷⁶ » dit la Charte du Manden. Alassane Ouattara, Le *Fama* de Kong, héritier de cette tradition, ne semble pas y songer... en tous cas ne la met pas en application : « Tuez votre ennemi, ne l'humiliez pas » dit encore la Charte du Manden¹⁷⁷...

La réconciliation et la paix sont-elles encore possibles en Côte d'Ivoire ? En dépit des violences intercommunautaires enregistrées alors autour de la question foncière, le lien social ne s'est pas rompu parce que, « loin d'être une instance fictive ou intégrée, la communauté villageoise comporte certains rituels, médiateurs, mécanismes de régulation et d'accueil, ramenant une paix relative après chaque crise » (Galy 2004 : 180). Mais les développements ultérieurs du conflit ivoirien peuvent affaiblir davantage ces dispositifs d'équilibrage et d'apaisement.

À l'heure où des sites internet font état d'une « charte des Akan » à l'image de la fameuse charte du Nord dont nous connaissons aujourd'hui les effets, il faut affirmer notre engagement dans une anthropologie de la paix. En effet, si dans les sociétés segmentaires comme les nôtres, « l'alliance représente le modèle rituel dominant dans les processus ethniques de paix » (Galy 2004: 14), alors pourquoi alors ne pas inventer une charte (interethnique ou trans-ethnique) de paix en Côte d'Ivoire ? C'est, nous semble-t-il, une des voies nécessaires pour la réconciliation et la paix véritables. Non pas une sorte de *pax romana* mais une charte qui (re)définisse un contrat social pour un vivre ensemble meilleur, instruit de l'histoire

¹⁷⁶ Il s'agit de l'Article 24 de la Charte de Kouroukan Fonga Telle qu'enregistrée et étudiée par l'atelier régional entre communicateurs et traditionnalistes Maninka, Kankan, République de Guinée, 3-12 mars 1998.

¹⁷⁷ Charte de Kouroukan Fonga, Dispositions finales, Article 41.

ivoirienne, qui soit un engagement pour la démocratie, et qui oriente les professions de foi des hommes politiques et de tout postulant à l'élection présidentielle ou tout impétrant du pouvoir d'Etat. Dans le cadre d'une telle charte de paix, pourrait-on alors renouveler ou raffermir les anciennes alliances et créer de nouvelles alliances notamment entre peuples du Nord, du Sud, de l'Ouest, afin d'atténuer sinon de gommer les effets ethnocides du conflit postélectoral..

Références

- Adiaffi, J.-M., 1980, *La carte d'identité*, Paris, Hatier
- Adiaffi, J.-M. A., 1995, « Diversité culturelle, nation et identité ivoirienne », *L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié, Actes du forum CURDIPHE, ETHICS n°1*, PUCI, pp. 61-79
- Adiaffi, J.-M., 1999, « La griotique, un projet inachevé », *Actes du colloque « Griotique et identité culturelle »*, Abidjan 18-20 mars 1999
- Adom, M.-C., 2000, « Le syndrome d'André Leclerc dans la poésie ivoirienne: de la quête identitaire dans la nouvelle poésie chantée en Côte d'Ivoire », *Annales de l'Université du Bénin, Série Lettres, Tome XX*, Lomé, Presses de l'Université du Bénin, 2000, pp. 90-99
- Africultures*, 13/10/2010, Entretien de Fortuné Bationo avec Timité Bassori, <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=9762>
- Ahipeaud, M., J., 1992, *Etude d'un organe de presse : le Démocrate (1950-1951). Répression et mutations idéologiques et politiques du PDCI*, Mémoire de maîtrise, Abidjan, Université Nationale de Côte d'Ivoire
- Ahipeaud, M., J., 2009, *Côte d'Ivoire : entre barbarie et démocratie*, Abidjan, CERAP
- Ake, C., 2000, *The feasibility of democracy in Africa*, Dakar, CODESRIA
- Akindès, F., 1996, *Les mirages de la démocratie en Afrique subsaharienne francophone*, Dakar-Paris, CODESRIA-Karthala.
- Akindès, F., 1997, « Les contradictions des politiques d'aménagement des forêts classées en Côte d'Ivoire », *Le modèle ivoirien en questions. Crises, ajustements, recompositions*, Bernard Contamin & Harris Mémel Foté (eds.), Paris, Karthala-ORSTOM, pp. 293-310

- Akindès, F., 2004, *Les racines de la crise militaro-politique en Côte d'Ivoire*, Dakar, CODESRIA
- Akindès, F., Fofana, M., Koné, G., 2010, « Côte d'Ivoire : insurrection et contre-insurrection », *Alternatives Sud*, Vol. 17, n°4, pp. 93-98
- Althusser, L., 1976, *Positions*, Paris, Editions Sociales
- Amoa, U., 1999, « La griotique : un concept et une esthétique artistico-littéraire », *Actes du colloque « Griotique et identité culturelle »*, Abidjan 18-20 mars 1999
- Amin, S., 1994, *L'ethnie à l'assaut des nations : Yougoslavie, Ethiopie*, Paris, L'Harmattan
- Amon d'Aby, J. F., 1951, *La Côte d'Ivoire dans la cité africaine*, Paris, Larose
- Amon d'Aby, J.-F., 1988, *Le théâtre en Côte d'Ivoire des origines à 1960*, Abidjan, CEDA
- Amselle, J.-L., 2010, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, PBP
- Anderson, B., 1996, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte
- Appadurai, A., 2001, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot
- Appadurai, A., 2007, *Géographie de la colère. La violence à l'ère de la globalisation*, Paris, Payot
- Arendt, H., 2001, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Pocket
- Armah, A. K., 1975, *Why are we so blest*, Londres, African Writers Series

- Arnaut, K., 2009, « Les hommes de terrain : Georges Niangoran-Boua and the academia of autochtony in postcolonial Côte d'Ivoire », *Kasa Bya Kasa*, n°15, pp. 57-76
- Arnaut, K., 2010, « Le camp de Guantanamo... A Abidjan : Les ex-milices en Côte d'Ivoire à la veille des élections présidentielles », *Africultures*, <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=9868>
- Atchoua, N. J., 2002, *Facteurs dynamiques de la communication des groupes dans les « Sorbonnes » d'Abidjan*, Mémoire de maîtrise, Abidjan, Université de Cocody
- Atchoua, J. N., 2008, *Discours politique et dynamique de communication dans les espaces publics ivoiriens : l'exemple des « agoras et parlements » et des « grins » des quartiers populaires d'Abidjan*, Thèse de Doctorat, Abidjan, Université de Cocody,
- Augé, M., 1994, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier
- Augé, M., 1995, « La leçon des prophètes », postface in Jean-Pierre Dozon *La cause des prophètes*. Paris, Seuil, pp. 277-298
- Augé, M., 1997, « De l'imaginaire au 'tout fictionnel' », *Recherches en Communication*, n°7, pp. 105-120
- Augé, M., 2011, *Où est passé l'avenir ?*, Paris, Seuil
- Ayissi, A., 2003, « Quête d'identité et crise d'altérité en Côte d'Ivoire. Genèse, vérités et dérives de l'ivoirité », *Communication au 30^{ème} anniversaire du CODESRIA, Conférence sous régionale pour l'Afrique de l'Ouest*, Cotonou, 6-7 septembre 2003
- Bahi, A., 1994, *Narration, tradition et modernité dans le discours filmique de Comment ça va ? une émission de la télévision ivoirienne*, Paris, ANRT diffusion

- Bahi, A., 1998, « Les ‘tambours bâillonnés’. Contrôle et mainmise du pouvoir sur les médias en Côte d’Ivoire », *Media Development*, Vol. XLV, 4, pp. 36-45 ;
- Bahi, A., 1999, « La ‘télé-maquis’ : les images de l’homme ordinaire », in *En Quête* n°4, pp. 9-30 ;
- Bahi, A., 2001, « L’effet ‘titrologues’. Une étude exploratoire dans les espaces de discussions de rues d’Abidjan » in *En Quête* n°8, pp 129-167
- Bahi, A., 2003, « La « Sorbonne d’Abidjan » : rêve de démocratie ou naissance d’un espace public ? », *Revue Africaine de Sociologie*, 7, 1, pp 1-17.
- Bahi, A., 2004a, « Les jeunes abidjanais et Internet », *Kasa Bya Kasa*, 6, pp. 23-47
- Bahi, A., 2004b, « Internet et logiques sociales d’adaptation des jeunes. Une étude dans des ‘cybercafés’ abidjanais », *Bulletin du CODESRIA*, 1&2, pp. 71-75
- Bahi, A., 2004c, « Approche sémio-contextuelle des communications dans les forums populaires d’Abidjan », *Kasa Bya Kasa* n°5, pp 5-26.
- Bahi, A., 2004d, « Les lanternes de la Cité. Ethique professionnelle de la presse plurielle en Côte d’Ivoire », Patrick J. Brunet et Martin David-Blais, eds., *Ethique et valeurs dans les médias : une approche internationale*, Sainte Foy, Les Presses de l’Université Laval, 2004, pp. 231-273.
- Bahi, A., 2006, « Permanence et bifurcations du « sentiment nationaliste » ivoirien », in *Nationalisme, panafricanisme et reconstruction africaine*, André Mbata Mangu, ed., Dakar, CODESRIA, pp 83-106.
- Bahi, A., 2008a, « De la salle de cours à la salle de rédaction : les jeunes diplômés dans le champ journalistique ivoirien. Approche préliminaire », *Prisma.com* n°6, p. 192-214
- http://prisma.cetac.up.pt/abertos_edicao_n6_julho_de_2008/de_la_salle_d_e_cours_a_la_sall.html

- Bahi, A., 2008b, « Notes sur l'acceptabilité du fémidom : étude auprès d'étudiantes et étudiants abidjanais », *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, pp. 105-119
<http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/463>
- Bahi, A., 2010, « Jeunes et imaginaire de la modernité à Abidjan », *Cadernos de Estudos Africanos*, n°18/19, pp. 47-62
- Bahi, A., 2011a, « Piratages audiovisuels en Côte d'Ivoire. Entre rhétorique du blâme et logiques des commerçants », *Piratages audiovisuels, des voies souterraines pour la mondialisation culturelle*, Tristan Mattelart (Ed.), Bruxelles, De Boeck, pp. 163-185.
- Bahi, A., 2011b, « Musique populaire moderne et coproduction de l'imaginaire national en Côte d'Ivoire », *S'inventer par la violence*, Francis Akindès (Ed.), Dakar, CODESRIA, pp. 133-166.
- Bahi, A. & Gadou, D., 2009, « Football et politique dans la Côte d'Ivoire en crise : Une lecture des appels de Drogba à la réconciliation nationale », *African Sociological Review*, 13 (2), p.2-15.
- Bahi, A. & Almeida, A., 2010, « Contribuições de Georges Niangoran-Bouah ao estudo das tradições orais da Costa do Marfim », *Cerrados*, Vol.19, n°80, pp. 29-47
- Balandier, G., 1962, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon
- Balle, F., 1997, *Médias et sociétés. De Gutenberg à Internet*, Paris, Montchrestien
- Bamba, L. N., 2001, « La dévaluation a-t-elle aggravé la pauvreté en Côte d'Ivoire? Une approche par le modèle de la valeur-temps », *La pauvreté en Afrique de l'Ouest*, Mamadou Koulibaly (ed.), Dakar-Paris, CODESRIA-Karthala, pp. 49-69
- Banégas, R., Marshall-Fratani, R., 2003, « Côte d'Ivoire, un conflit régional ? » *Politique Africaine* n°89, pp. 7-8

- Banegas, R., 2006, « Côte d'Ivoire : patriotism, ethnonationalism and other african modes of self-writing », *African Affairs*, 105/421, 535-552
- Banégas, R., 2007, *Côte d'Ivoire : les jeunes 'se lèvent en hommes'. Anticolonialisme et ultranationalisme chez les Jeunes patriotes d'Abidjan*, Paris, CERI, Etude n°137
- Baraquin, N. et al., 2005, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Armand Colin
- Bardin, L., 1980, *L'analyse de Contenu*, Paris, PUF, 2^{ème} éd.
- Barros D., Denise, Bahi, A. A. & Morgado, P., 2011, « 'Dogonité' et Internet: une lecture critique de l'essentialisation des identités », *Anthropologie et sociétés* n°35, 1&2, pp. 69-86
- Barthes, R., 1957, *Mythologies*, Paris, Seuil
- Bateson, G., 1977, *Vers une écologie de l'esprit*, T. 1, Paris, Seuil
- Bayart, J.-F., 1981, « La politique par le bas en Afrique noire », *Politique Africaine* n°1, Paris, Karthala, pp. 53-82
- Bayart, J.-F., 1983, « La revanche des sociétés africaines », *Politique Africaine* n°11, pp 95-127
- Bayart, J.-F., 1989, *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard
- Bayart, J.-F., 1991, « La problématique de la démocratie en Afrique noire. La Baule et puis après ? », *Politique Africaine*, n°43, pp. 5-20.
- Bayart, J.-F., 1996, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard
- Bayart, J.-F. & Geschiere, P., 2001, « 'J'étais là avant'. Problématiques politiques de l'autochtonie » *Critique internationale*, n° 10, janvier, pp. 126-128
- Bayart, J.-F., Geschiere, P., Nyamnjoh, F., 2001, « Autochtonie, démocratie et citoyenneté en Afrique », *Critique internationale*, n°10, janvier, pp. 177-194

- Beaud, S. & Weber, F., 1998, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte
- Beck, U., 2001, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Flammarion
- Becker, H. S., 2003, *Paroles et musique*, Paris, L'Harmattan
- Becker, H. S., 2006, *Le travail sociologique. Méthode et substance*, Fribourg, Academic Press Fribourg
- Bennett, A., 2002, « researching youth culture and popular music : a methodological critique », *British Journal of Sociology*, 53, 3, pp. 451-466
- Berger, P., & Luckmann, T., 2002, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Armand Colin
- Berthe, A., Beda, M. B., Baradji, D. & Kaba, B., 1987, *Les structures ethniques en milieu urbain : le cas des Malinké*, Mémoire de licence, Touré Moriba (dir.), Abidjan, Institut d'Ethnosociologie, Université nationale de Côte d'Ivoire
- Bhabha, H. K., 2007, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, Paris, Payot
- Biaka, D., 2000, *La disparition du patriote Victor Biaka Boda. Plaidoyer pour libérer sa déponille mortelle* », Paris, L'Harmattan.
- Bitty-Kouyaté, C., 2005, « Le mouvement associatif féminin en Côte d'Ivoire », *Débats n°21*, pp 9-14
- Blanchet, A. & Gotman, A., 1992, *L'enquête et ses méthodes: l'entretien*, Paris, Nathan
- Blé, R. G., 2000, « Le zouglou. L'expression d'une jeunesse désorientée », *Sentiers n°4*, Abidjan, octobre, pp. 18-19
- Blé, R. G., 2006, « Zouglou et réalités sociales des jeunes en Côte d'Ivoire », *Afrique et Développement*, Vol. XXXI, 1, pp. 168-189

- Blé Goudé, C., 2006, *Ma part de vérité*, Abidjan, LTA & Frat Mat
- Blé Kessé, A., 2009, *Les sorbonnes à Abidjan : archéologie de la reconstruction sociale du politique*, thèse de doctorat en sciences politiques, Université du Québec à Montréal
- Blion, R. & Bredeloup, S., 1997, « La Côte d'Ivoire dans les stratégies migratoires des Burkinabè et des Sénégalais », Bernard Contamin & Harris Memel Fotê, eds., *Le modèle ivoirien en questions : crises, ajustements, recompositions*, Paris, Karthala-ORSTOM, p.707-737
- Boa, T. R. L., 2003, *L'ivoirité entre culture et politique*, Paris, L'Harmattan
- Boa, T. R., 2009, « Ivoirité, identité culturelle et intégration africaine : logique de dédramatisation d'un concept », *Synergies Afrique centrale et de l'ouest*, n°3, p. 75-83
- Boa, T R., 2010, *La sorcellerie n'existe pas, Abidjan*, CERAP
- Boahen, A. A. (Ed), 1987, *Histoire générale de l'Afrique. L'Afrique sous domination coloniale, 1880-1935*, Paris, UNESCO
- Boizo, O., 2003, « Stratégie d'auto-emploi chez les jeunes citadins d'Abidjan », in François Leimdorfer & Alain Marie (orgs.), *L'Afrique des citadins. Sociétés civiles en chantier (Abidjan, Dakar)*. Paris, Karthala, pp. 195-216
- Bombet, E. C., 1995, « Ivoirité et intégration nationale », *L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié, Actes du forum CURDIPHE, ETHICS n°1*, PUCI, pp. 135-144
- Bonhomme, J., 2009, *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Seuil
- Boudon, R., 1979, *La logique du social*, Paris, Seuil
- Boudon, R., 2003, *Raison, bonnes raisons*, Paris, PUF

- Bouquet, C., 2003. « Le poids des étrangers en Côte d'Ivoire », *Annales de Géographie*, 630 : 115-145.
- Bourdieu, P., 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit
- Bourdieu, P., 1980, *Le sens pratique*, Paris, Minuit
- Bourdieu, P., 1984, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit
- Bourdieu, P., 1987, *Choses dites*, Paris, Minuit
- Bourdieu, P., 2000, *Propos sur le champ politique*, Lyon, PUL
- Braudel, F., 2008, *La dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion Champs
- Bregman, D., 1989, « La fonction d'agenda : une problématique en devenir », *Hermès n°4*, pp. 191-202
- Cagnolari, V., 2011, « Côte d'Ivoire, les héritiers maudits de Félix Houphouët-Boigny », *Le Monde Diplomatique*, janvier
- Canclini, N. G., 2010, *Cultures hybrides. Stratégies pour entrer et sortir de la modernité*, Québec, PUL
- Castoriadis, C., 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil
- Certeau, M. de, 1993, *La culture au pluriel*, Paris, Seuil
- Certeau, M. de, Giard, L. & Mayol, P., 1994, *L'invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner*. Paris, Gallimard, coll. Folio essais
- Césaire, A., 1955, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine
- Césaire, A., 1969, *Une tempête*, Paris, Seuil
- Charte de Kouroukan Fouga ou Charte du Manden*, 1236, Telle qu'enregistrée et étudiée par l'atelier régional entre communicateurs et traditionnalistes Maninka, Kankan, République de Guinée, 3-12 mars 1998

- Chauveau, J.-P., 1997, « Jeu foncier, institutions d'accès à la ressource et usage de la ressource », *Le modèle ivoirien en questions. Crises, ajustements, recompositions*, Bernard Contamin & Harris Mémel Fotê (eds.), Paris, Karthala-ORSTOM, pp. 325-360
- Chauveau, J.-P. & Dozon, J.-P., 1985, « Colonisation, économie de plantation et société civile en Côte d'Ivoire », *Cahier des sciences humaines de l'ORSTOM*, XXI, n°1, pp.63-80
- Chazel, F., 1993, *Action collective et mouvements sociaux*, Paris, PUF
- Chevrier, M., 1999, « La société civile, l'État subsidiaire et la responsabilité civique au Québec », *Conférence prononcée au colloque du Ralliement québécois*, Hôtel Québec, Ste Foy, Québec, http://www.agora.qc.ca/reftext.nsf/Documents/societe_civile--
- Clifford, J., 1996, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*, Paris, Ecole Nationale Supérieure des Beaux Arts
- Codello-Guijarro, P., 2003, « Vers la construction d'un espace public de proximité », in *Hermès* 36, pp. 83-90
- Cohen-Séat, G. & Fougeyrollas, P., 1961, *L'action sur l'homme : Cinéma et télévision*, Paris, Denoël
- Colas, D., 2004, *Citoyenneté et nationalité*, Paris, Gallimard Folio
- Convention de concordat entre le Saint Siège et le République de Côte d'Ivoire, http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19920520_santa-sede-costa-avorio_fr.html
- Convention de radiodiffusion entre le Saint Siège et l'Etat de Côte d'Ivoire, http://www.lecnca.net/Documents/Conventions/Convention_Radio_Nonciature_Apostolique_CI.pdf
- Contamin, B. & Mémel Fotê, H., (eds.), 1997, *Le modèle ivoirien en questions. Crises, ajustements, recompositions*, Paris, Karthala-ORSTOM

- Copans, J., 1998, *La longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie*, Paris, Karthala, 2^{ème} édition
- Coulibaly, T., 1995, « Démocratie et surenchères identitaires en Côte d'Ivoire », *Politique Africaine* n°58, Paris, Karthala, pp. 143-150
- Coulibaly, F., 2010, « La liberté dramaturgique de Bernard Zadi Zaourou », *Synergies Algérie*, n°10, pp. 25-37
- Couret, D., 1997, « Territoires urbains et espace public à Abidjan. Quand gestion urbaine et revendications citadines composent », Bernard Contamin & Harris Memel Fotê, eds, *Le modèle ivoirien en questions. Crises, ajustements, recompositions*, Paris, Karthala-ORSTOM, pp. 429-458
- Dagou, D. K., 2002, « Crise institutionnelle et conduites à risques chez l'adolescent : cas du 'bôrô d'enjaillement' à Abidjan », *Kasa Bya Kasa*, n°3, pp. 138-148
- Dan Moussa, A., 1996, « Liberté de Presse. Une arme au service de l'image de la Côte d'Ivoire à l'extérieur », *L'état de la presse en Côte d'Ivoire*, UNJCI/OLPED, Abidjan, Friedrich Ebert Stiftung, pp. 25-28
- Delaplace, C., France, J., 2005, *Histoire des Gaules. VI^e S. av. J.-C. – VI^e S. ap. J.-C.*, Paris, Armand Colin, 3^e édition.
- Dembélé, O., 2005, « Souleymane Koli. Interview réalisé par Ousmane Dembélé », *Intellectuels ivoiriens face à la crise*, Idriss Diabaté, Ousmane Dembélé & Francis Akindès (Eds.), Paris, Karthala, pp. 91-114
- Derrida, J., 1979, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil
- Diarra, S., 1997, *Les faux complots d'Houphouët-Boigny*, Paris, Karthala
- Diégou, B., 1995, *La réinstauration du multipartisme en Côte d'Ivoire ou la double mort d'Houphouët-Boigny*, Paris, L'Harmattan.
- Dieng, A. A., 2003, *Les premiers pas de la Fédération des étudiants d'Afrique noire en France (FEANF) (1950-1955)*, Paris, L'Harmattan

- Dieterlen, G., 1951, *Essai sur la religion des Bamabara*, Pari, PUF
- Djéréké, J.-C., 2003, *Fallait-il prendre les armes en Côte d'Ivoire ?*, Paris, L'Harmattan
- Donzelot, J., 1994, *L'invention du social*, Paris, Seuil, Coll.Points
- Donzelot, J., Mével, C. & Wyvekens, A., 2003, *Faire société. La politique de la ville aux Etats-unis et en France*, Paris, Seuil
- Dozon, J.-P., 1995, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Seuil
- Dozon, J.-P., 1997, « L'étranger et l'allochtone en Côte d'Ivoire », *Le modèle ivoirien en question*, Bernard Contamin et Harris Fotê-Memel (eds), Paris, Karthala, p. 779-798
- Dozon, J.-P., 2000, « La Côte d'Ivoire au péril de l'ivoirité' », *Afrique contemporaine*, 193(1), p.13-23
- Dozon, J.-P., 2000, « La Côte d'Ivoire entre démocratie, nationalisme et ethnonationalisme », *Politique Africaine* n°78, pp. 45-62.
- Dozon, J.-P., 2011, *Les clefs de la crise ivoirienne*, Paris, Karthala
- Duon, S., 1995, « L'ivoirité, facteur d'intégration et de progrès social », *L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié, Actes du forum CURDIPHE, ETHICS n°1*, PUCI, pp. 125-133
- Duval, P., 2003, *Fantômes d'ivoire*, Paris, Editions du Rocher
- Ehivet-Gbagbo, S., 2006, *Paroles d'honneur. Un devoir de parole !*, Paris, Pharos/Jacques Marie Laffont/Ramsay
- Ellenbogen, A., 2002, *La succession d'Houphouët-Boigny entre tribalisme et démocratie*, Paris, l'Harmattan
- Encyclopédie générale de la Côte d'Ivoire*, 1978, Volume 3, Abidjan, NEA

- Fanon, F., 1961, *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero
- Fauré, Y.-A. & Médard, J.-F., 1982, *Etat et bourgeoisie en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala
- Fischer, G.-N., 1996, *Les domaines de la psychologie sociale : le champ du social*, Paris, Dunod
- Foucault, M., 1976, *Histoire de la sexualité I. la volonté de savoir*, Paris, Gallimard
- Frère, M.-S., 2005, Médias en mutation : de l'émancipation aux nouvelles contraintes », *Politique Africaine*, n°97, pp. 5-17
- Fritsch, P., 1999, « Espace », *Dictionnaire de Sociologie*, Paris, Le Robert-Seuil, pp. 193-194
- Gadou, D. M., 2001, « Effervescence religieuse en Afrique noire : approche historique et anthropologique », *Kasa Bya Kasa n°2 Revue Ivoirienne d'Anthropologie et de sociologie*, Abidjan, PUCI, pp. 9-38
- Gadou, D., 2004, « Les prophétismes en pays Dida et la logique du marché (Côte d'Ivoire) », *Journal des anthropologues (Globalisation tome 2)*, 98-99, Paris, pp. 147-170
- Gadou, D., 2011a, « Conflit et mobilisations patriotiques en Côte d'Ivoire : les protagonistes entre imaginaire national et positionnement politico-économique », *Côte d'Ivoire. La réinvention de soi dans la violence*, Francis Akindès (Ed.), Dakar, CODESRIA, pp. 83-132
- Gadou, D., 2011b, *La sorcellerie. Une réalité vivante en Afrique*, Abidjan, CERAP
- Gadou, D. & Djédjé, N. D., 2006, « Dynamique de l'ornementique corporel en Côte d'Ivoire : l'exemple des vêtements et parures », *Kasa Bya Kasa n°10*, pp. 82-98
- Galy, M., 2000, « Le savoir de l'Occident : sur les représentations du 'Coup d'Abidjan', le 24 décembre 1999 », *Cultures & Conflits*, 37, 2, Consulté le 04 août 2012. URL : /index391.html

- Galy, M., 2004, « De la guerre nomade : sept approches du conflit autour de la Côte d'Ivoire », *Cultures & Conflits*, 55, Consulté le 03 août 2012. URL : /index1598.html
- Gardies, A., 1993, *Le récit filmique*, Paris, Hachette
- Garfinkel, H., 2007, *Recherches en ethnométhodologie*. Paris, PUF, coll. Quadrige
- Gaudio, A., Van Rookeghen, P., 1984, *Etonnante Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala
- Gbagbo, L., 1978, *Réflexions sur la conférence de Brazzaville*, Yaoundé, Clé
- Gbagbo, L., 1982, *La Côte d'Ivoire économie et société à la veille de l'indépendance 1940-1960*, Paris, l'Harmattan.
- Gbagbo, L., 1983, *Côte d'Ivoire : pour une alternative démocratique*, Paris, L'Harmattan
- Gbagbo, L., 2002, *Sur les traces des Bété*, Abidjan, PUCI
- Gellner, E., 1983, *Nations and nationalism*, New York, Cornell
- Genette, G., 1983, *Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil
- Ghiglione, R., 1986, *L'homme communicant*, Paris, Armand Colin
- Giddens, A., 1987, *La constitution de la société. Eléments de la théorie de la structuration*. Paris, PUF, coll. Quadrige
- Giddens, A., 1994, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan
- Gnahoua, A. R., 2006, *Le crise du système ivoirien. Aspects politiques et juridiques*, Paris, L'Harmattan
- Gnoan Mbala, R., 1993, *Au nom du Christ*, fiction 85 mn couleur, Côte d'Ivoire, Amka Film productions SA

- Gnonzion, C., 2008, *Les facteurs de décisions éthiques et de construction de l'identité des journalistes ivoiriens. Le cas de l'influence politique*, Thèse de doctorat, Rome, Pontifice Université Grégorienne
- Gouda, G. V., 1995, « Contribution à la recherche de l'identification du concept d'ivoirité », *L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié, Actes du forum CURDIPHE, ETHICS n°1*, PUCI, pp. 33-36
- Grah Mel, F., 2003, *Félix Houphouët-Boigny. I. Le fulgurant destin d'une jeune proie (? – 1960). Biographie*, Abidjan-Paris, CERAP- Maisonneuve & Larose
- Gramsci, A., 1983, *Textes*, Paris, Éditions Sociales
- Habermas, J., 1978, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, éd. 1997
- Habermas, J., 1997, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard
- Hachten, W. A., 1967, « The press in one party state : the Ivory Coast under Houphouët », *Journalism Quaterly* 44, pp. 107-114
- Halbwachs, M., 1950, *La mémoire collective*, Paris, PUF
- Hall, S., 2007, *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, Paris, Editions Amsterdam
- Hampaté Ba, A., 1992, *Amkoulel, l'enfant peul. Mémoires, tome 1*, Paris, Actes Sud
- Hampaté Ba, A., 1998, *Oui mon Commandant. Mémoires, tome 2*, Paris, Actes Sud
- Haubert, M. & Rey P.-P., 2000, *Les sociétés civiles face au marché. Le changement social dans le monde postcolonial*, Paris, Karthala
- Hauhouot-Asseyo, A., « Identité ivoirienne et identité de l'espace : essai d'approche du développement par la géographie politique », *L'ivoirité ou*

- l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié, Actes du forum CURDIPHE, ETHICS n°1, PUCI, pp. 93-104*
- Héritier, F., 1983, « L'identité Samo », *L'identité*, Claude Lévi-Strauss (Ed.), Paris, PUF
- Hobsbawm, E., 1992, *Nations et nationalisme depuis 1780. Programme, mythe, réalité*, Paris, Gallimard, coll. Folio Histoire
- Hobsbawm, E., 2012, « Inventer des traditions », Eric Hobsbawm & Terence Ranger (eds.), *L'invention de la tradition*, Paris, Ed. Amsterdam, nouvelle édition augmentée, p. 27-41.
- Houphouët-Koffi, H., 1995, « La famille, creuset de l'ivoirité », *L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié, Actes du forum CURDIPHE, ETHICS n°1, PUCI, pp. 108-114*
- Ibo, J., 1997, « Litiges de forêts dans la région de Sassandra. Quelles implications ? », *Le modèle ivoirien en questions. Crises, ajustements, recompositions*, Bernard Contamin & Harris Mémel Foté (eds.), Paris, Karthala-ORSTOM, pp. 379-391
- Ipaud, L., Kouamé, F., 1999, « Administration de la nationalité et éligibilité », *Réformes institutionnelles en Côte d'Ivoire. La question de l'éligibilité*, Robert Niamkey-Koffi (ed.), Abidjan, PUCI, pp. 135-158
- Janin, P., 2001, « Une géographie sociale de la rue africaine (Bouaké, Côte d'Ivoire) », *Politique Africaine n°82*, Paris, Karthala, pp. 177-189
- Jewsiewicki, B. & Létourneau, J., 1998, « Présentation », *Les jeunes à l'ère de la mondialisation. Quête identitaire et conscience historique*, Jewsiewicki, Bogumil, Létourneau, Joceslyn (Eds.), Sillery, Éditions du Septentrion
- Kigbafory-Silué, J., 2005, *Côte d'Ivoire, nation chrysalide*, Abidjan, PUCI
- Kipré, P., 2002, « Les discours politiques de décembre 1999 à l'élection présidentielle d'octobre 2000 : thèmes, enjeux et confrontations », *L'année*

- terrible 1999-2000*, Marc Le Pape & Claudine Vidal (Eds), Paris, Karthala, pp. 81-121
- Kodjo, L., 1995, « Entre cosmopolitisme et nationalisme : l'ivoirité », *L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié, Actes du forum CURDIPHE, ETHICS n°1*, PUCI, pp. 79-91
- Konan Bédié, H., 1999, *Les chemins de ma vie. Entretiens avec Eric Laurent*, Paris, Plon
- Konaté, Y., 1996, « Elections générales en Côte d'Ivoire. Grandeur et misère de l'opposition », *Politique Africaine n°64*, pp. 122-128
- Konaté, Y., 1998, « Exposé introductif. Société civile et énergie sociale », *Quest Revue Africaine Internationale de Philosophie*, volume XII, n°1, Actes du colloque International Interdisciplinaire *État et société civile en Afrique*, Abidjan, 13-18 juillet
- Konaté, Y., 2002, « Le destin d'Alassane Dramane Ouattara », *Côte d'Ivoire l'année terrible 1999-2000*, Marc Le Pape & Claudine Vidal (Eds), Paris, Karthala, pp. 253-309
- Koné, A., 1984, *Fraternité Matin : étude du quotidien national ivoirien (1964-1984)*, Thèse de doctorat de troisième cycle, Paris, Université de Paris II
- Koné, A., 2003, *Houphouët-Boigny et la crise ivoirienne*, Paris, Karthala
- Koné, H., 1989a, *La dynamique des médias dans les sociétés en mutation : le cas de la Côte d'Ivoire, tome 1*, Thèse de Doctorat d'Etat, Strasbourg, Université Louis Pasteur
- Koné, H., 1989b, *La dynamique des médias dans les sociétés en mutation : le cas de la Côte d'Ivoire, tome 2*, Thèse de Doctorat d'Etat, Strasbourg, Université Louis Pasteur
- Koné, H., 1992, « Circulation de l'information et pluralisme : quels défis pour la presse Africaine ? », *Africa Media Review*, volume 6 n°2, pp. 1-11

- Koné, H., 1998, « Mass-médias et multipartisme : exemple de la Côte d'Ivoire », *Fréquence Sud* n°14, Yaoundé, ESSTIC, Université de Yaoundé II, juin, pp. 43-59
- Kouadio Gbaka, G., 1995, « Nationalisme et performances économiques de la nation : le concept d'ivoirité comme catalyseur du processus de développement économique et social de la Côte d'Ivoire », *L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié, Actes du forum CURDIPHE, ETHICS* n°1, PUCI, pp. 151-158
- Kouakou, N. F., 1982a, « La fraternité africaine en question », *Annales de l'Université d'Abidjan série F-X Ethno-sociologie*, Abidjan, Université d'Abidjan, pp. 39-52
- Kouakou, N. F., 1982b, « Le maquis abidjanais: un lieu de restauration ou de conscientisation ? », *Kasa Bya Kasa Revue Ivoirienne d'Anthropologie et de Sociologie* n°1 Août-Septembre-Octobre, Institut d'Ethno-Sociologie, Université d'Abidjan, pp. 121-137
- Kouakou, N.F., 1995, « Ivoirité et laïcité : quel sens et quelles portées ? », *L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié, Actes du forum CURDIPHE, ETHICS* n°1, PUCI, pp. 159-169
- Kouba, Z., 1995, « Ivoirité, ethnie et régionalisation », *L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié, Actes du forum CURDIPHE, ETHICS* n°1, PUCI, pp. 143-148
- Koulibaly, M., 2004, *Sur la route de la liberté*, Abidjan, PUCI
- Koulibaly, M., 2005, *Les servitudes du pacte colonial*, Abidjan, CEDA & NEI
- Labazée, P., 2002, « L'emploi », Philippe Hugon, Georges Photios Tapinos & Patrice Vimard, eds, *La côte d'Ivoire à l'aube des défis du XXIe siècle : défis démographiques et développement durable*, Paris, Karthala, pp.233-262
- Lamizet, B., 2005, *Le sens de la ville*, Paris, L'Harmattan
- Lazar, J., 1991, *Sociologie de la communication de masse*, Paris, Armand Colin

- Le Cahier de l'OLPED n°001*, 3 mai 2001, Abidjan : OLPED/Imprimerie du Groupe Fraternité Matin.
- Le Pape, M., 1997, *L'énergie sociale à Abidjan. Économie politique de la ville en Afrique noire, 1930-1995*, Paris, Karthala
- Le Pape, M. & Vidal, C., 2000, eds., *Côte d'Ivoire, l'année terrible 1999-2000*, Paris Karthala
- Le Pors, A., 2002, *La citoyenneté*, Paris, PUF Que sais-je ?
- Leimdorfer, F. & Marie, A. (Eds.), 2003, *L'Afrique des citoyens. Sociétés civiles en chantier (Abidjan, Dakar)*, Paris, Karthala
- Likoukouet, O., 1996« L'état de la presse en Côte d'Ivoire », *L'état de la Presse en Afrique de l'Ouest 1995-1996*, Abidjan, Fondation Friedrich Ebert, 1996, pp. XX-XX.
- Loucou, J.-N., 1995, « De l'ivoirité », *L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié, Actes du forum CURDIPHE, ETHICS n°1*, PUCI, pp. 19-24
- Loucou, J.-N., 2002, *Histoire de la Côte d'Ivoire. Tome 1. Peuples et ethnies*, Abidjan, Editions Neter
- Macamo, E., 2005, « Introduction. Negotiating modernity : from colonization to globalization » *Negotiating modernity ? Africa's ambivalent experience*, Elisio Macamo (Ed.), Dakar, CODESRIA, p. 1-16
- Mafeje, A., 2011, « Africanity : a combative ontology », *The postcolonial turn. Re-imagining Anthropology and Africa*, René Devisch & Francis B. Nyamnjoh (Eds), Bamenda/Leiden, Langaa/ African Studies Centre, p. 31-44.
- Manou-Savina, A., Antoine, Ph., Dubresson, A., Yapi Diahou, A., 1985, « Les En-haut des En-bas et les En-bas des En-haut : classes sociales et urbanisation à Abidjan (Côte d'Ivoire) », *Tiers-Monde*, XXVI, 10, pp. 55-68

- Marie, A., 1997a, « Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine » *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Alain Marie (Ed.), Paris, Karthala, pp. 53-110
- Marie, A., 1997b, « Avatars de la dette communautaire. Crise de solidarités, sorcellerie et procès d'individualisation (itinéraires abidjanais) », *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Alain Marie (Ed.), Paris, Karthala, pp. 249-328.
- Mazrui, A., & Wondji, C. (Eds), 1998, *Histoire générale de l'Afrique vol.VIII. L'Afrique depuis 1935*, Paris, UNESCO
- Mbem, A. J., 2010, *Laurent Gbagbo. L'intellectuel et le politique*, Paris, L'Harmattan
- Mbembe, A., 2000, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala
- Mbokolo, E., 1985, *L'Afrique au XXe siècle. Le continent convoité*, Paris, Seuil
- Mbow, A. M., 2011, « Conférence d'ouverture », 13^{ème} Assemblée générale du CODESRIA, *L'Afrique et les défis du XXIème siècle*, Rabat, Maroc, 5-9 décembre 2011
- McCombs, M & Shaw, D. L., 1972, « Agenda setting function of mass media », *Public Opinion Quarterly* n°36, pp. 176-187
- McCombs, M. & Valenzuela, S., 2007, « The agenda setting theory », *Cuadernos de información*, n°20, juillet, pp. 44-50
- Médard, J.-F., 1982, « La régulation socio-politique », Y.-A. Faure et J.-F. Médard, eds., *Etat et bourgeoisie en Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, pp. 61-88.
- Memel Fotê H., 1999, « Un mythe politique des Akans en Côte d'Ivoire : le sens de l'Etat », in *Mondes Akans. Identité et pouvoir en Afrique occidentale*, Pierluigi Valsecchi et Fabio Viti (eds.), Paris, l'Harmattan, pp. 21-42.

- Ministère de l'Information, 1988, *1963-1988 La Télévision Ivoirienne, un quart de siècle*, Abidjan, Ministère de l'Information
- Moessinger, P., 2000, *Le jeu de l'identité*, Paris, PUF
- Mucchielli, A., 1991, *Les situations de communications*, Paris, Eyrolles
- Mucchielli, A., 2000a, *L'art d'influencer*, Paris, Armand Colin
- Mucchielli, A., 2000b, *La nouvelle communication. Épistémologie des sciences de l'information et de la communication*, Paris, Armand Colin
- Mucchielli, A., 2001, *Les sciences de l'information et de la communication*, 3^{ème} édition, Paris, Hachette
- Mukunya, K.-M., 2008, J.-B., *Eglise catholique et pouvoir au Congo-Zaïre : enjeux, options et négociations*, Paris, L'Harmattan
- Mulago, J.-P., 2005, « Les mourides d'Ahmadou Bamba : un cas de réception de l'islam en terre négro-africaine », *Laval théologique et philosophique*, Vol. 61, n° 2, juin, p. 291-303, <http://id.erudit.org/iderudit/011819ar>
- N'Da, P., 1999, *Le drame démocratique sur scène en Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan.
- N'Diaye, A. S., 1999, « Spécificité des lois et spécificité des nations », *Réformes institutionnelles en Côte d'Ivoire. La question de l'éligibilité*, Robert Niamkey-Koffi (ed.), Abidjan, PUCI, pp. 183-190
- N'Guessan, K., 2002, « Le Forum pour la réconciliation nationale 9 octobre – 18 décembre 2001 », *Côte d'Ivoire. L'année terrible*, Marc Le Pape & Claudine Vidal (Eds), Paris, Karthala, pp. 325-351
- Ngatoukou, T., 1995, « Education et culture de la paix », *L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié, Actes du forum CURDIPHE, ETHICS n°1*, PUCI, pp. 115-122

- Niamkey, K., 1995, « Le concept de l'ivoirité », *L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié, Actes du forum CURDIPHE, ETHICS n°1*, PUCI, pp. 25-31
- Niamkey-Koffi, R., 1999, « Nationalité, citoyenneté et éligibilité en Côte d'Ivoire », *Réformes institutionnelles en Côte d'Ivoire. La question de l'éligibilité*, Robert Niamkey-Koffi (ed.), Abidjan, PUCI, pp. 23-38
- Niangoran-Bouah, G., 1981, *Introduction à la drummologie*, Abidjan, Sankofa
- Niangoran Bouah, G., 1982, « La drummologie : qu'est-ce que c'est ? », *Kasa Bya Kasa*, n°1, pp.
- Niangoran-Bouah, G., 1995, « Les fondements socio-culturels de l'ivoirité », *L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié, Actes du forum CURDIPHE, ETHICS n°1*, PUCI, pp. 45-59
- Niangoran Bouah, G., 1997, *Le trésor de la Maraboué : sculptures lithiques de Gobitafla*, Abidjan, Edilis
- Niangoran-Bouah, G., 1999, « Les ivoiriens ont-ils une nationalité ? », *Réformes institutionnelles en Côte d'Ivoire. La question de l'éligibilité*, Robert Niamkey-Koffi (ed.), Abidjan, PUCI, pp. 175-181
- Niangoran-Bouah, G., 2005, « Abandonnez-nous ! », *Esprit*, n°317, pp. 28-32
- Niangoran Porquet, D., 1994, *Masquairides – Balafonides (Griotorique)*, Abidjan, Le Qualitorium.
- Nicolet, C., 1995, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris, Gallimard, coll. Tel
- Noëlle-Neumann, E., 1989, « La spirale du silence. Une théorie de l'opinion publique », *Hermès n°4 Le nouvel espace public*, CNRS Éditions, pp. 181-189
- Nyamnjoh, F. B., 1995, « Media and political pluralism in Cameroon », *Media Development Journal of the World Association for Christian Communication vol. XLII, 1*, London, pp. 17-20

- Nyamnjoh, F. B., 2000, « Unprofessional and unethical journalism », Friedrich Ebert Stiftung, Digitale Bibliothek, <http://library.fes.de/fulltext.iez/00710a01.htm>
- Nyamnjoh, F. B., 2005, *Africa's media, democracy and the politics of belonging*, London, ZedBooks
- Nyamnjoh, F. B., 2006, *Insider, outsiders: citizenship and xenophobia in contemporary southern Africa*, Dakar, CODESRIA
- Nyamnjoh, F. B., 2010, « Re-thinking Communication Research and Development in Africa », *Keynote address for 4th IDLA Conference 2010*, UCT, Cape Town South Africa
- Obi, C., Ed, 2007, *Perspectives on Côte d'Ivoire: Between Political Breakdown and Post-Conflict Peace*, Uppsala, Nordiska Afrikainstitutet
- Ouédraogo, J.-B. & Sall, E., 2008, « Introduction : Citoyenneté, violence et crise des paradigmes dominants », *Frontières de la citoyenneté et violence politique en Côte d'Ivoire*, Jean-Bernard Ouédraogo et Ebrima Sall, Eds., Dakar, CODESRIA, pp. 1-23
- Ogbonda, C. W., 1994, « Press freedom and political development in Africa », *Africa Media Review*, 8, 3, pp. 1-39
- Olukoshi, A. & Nyamnjoh, F. B., 2011, « The postcolonial turn: An introduction », *The postcolonial turn. Re-imagining anthropology and Africa*, René Devisch & Francis B. Nyamnjoh (Eds), Bamenda/Leiden, Langaa/African studies centre, pp. 1-27
- Onana, C., 2011, *Côte d'Ivoire. Le coup d'Etat*, Paris, Duboiris
- Ouattara, A., 2011, « Le coup d'Etat de décembre 1999 ou la fin de l'exception militaire ivoirienne : les mutations de l'armée ivoirienne depuis 1960 », *Côte d'Ivoire. La réinvention de soi dans la violence*, Francis Akindès (Ed.), Dakar, CODESRIA, pp. 169-212

- Ouattara, M., 2012, *Le Saint-Siège et l'Etat de Côte d'Ivoire : érection de la basilique de Yamoussoukro*, Mémoire de Master, Institut Catholique de Paris – Université Paris Sud XI
- PDCI, 1986, *VIIIème Congrès du Parti Démocratique de Côte d'Ivoire, 9, 10, 11 et 12 octobre 1985*, Documents du Parti, Abidjan, Fraternité Hebdo éditions
- Rabain-Jamain, J., 2000, « Personne », *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Pierre Bonte & Michel Izard (Eds), Paris, PUF Quadrige, pp. 571-573
- Ranger, T., 2012, « L'invention de la tradition en Afrique au temps des colonies », Eric Hobsbawm & Terence Ranger (eds.), *L'invention de la tradition*, Paris, Ed. Amsterdam, nouvelle édition augmentée, p. 223-284
- Rawls, J., 2009, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, coll. Points
- Renard, J.-B., 2002, *Rumeurs et légendes urbaines*, Paris, PUF
- Retord, G., 1986, « Les premières projections cinématographiques en Côte d'Ivoire », *Communication Audiovisuelle n°6 Le cinéma en Côte d'Ivoire*, Abidjan, CERAV, Université d'Abidjan, 1986, pp. 3-21
- Rouch, J., 1958, *Moi un noir*, Couleur, 70 mn, Films de la pléiade
- Rouch, J., 1989, *La religion et la magie Songhay*, 2^{ème} éd., Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles
- Rueff, J., 2004, *Côte d'Ivoire : le feu au pré-carré*, Paris, Editions Autrement
- Sacanoud, B., 1995, « Le blanc manteau de l'ivoirité » : polysémie du symbole et unicité du concept », *L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié, Actes du forum CURDIPHE, ETHICS n°1*, PUCI, pp. 37-42
- Said, E. W., 2000, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard – Le Monde diplomatique

- Sandler, C., 2005, « Le national-régionalisme de la charte du nord », *Outre-Terre*, 2 n°11, pp. 295-307
- Schütz, A., 1987, *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales*, Paris, Klincksieck
- Seck, M. T., 2000, « Insertion d'Internet dans les milieux de la recherche scientifique en Afrique de l'Ouest », *Enjeux des technologies de la communication en Afrique. Du téléphone à Internet*, Annie Chéneau-Loquay (dir.), Paris : Karthala, pp. 385-395.
- Sen, A., 2006, *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident*, Paris, Rivages poche / Petite Bibliothèque
- Simmel, G., 1992, *Le conflit*, Paris, Circé
- Sissoko, A., 1997, « Abidjan. Une situation relativement bien maîtrisée ? », *Jeunes, culture de la rue et violence urbaine en Afrique. Actes du Symposium International d'Abidjan*, 5-7 mai, Ibadan, IFRA, pp. 247-275
- Schnapper, D., Bachelier, C., 2000, *Qu'est-ce que la citoyenneté ?* Paris, Gallimard Folio
- Soro, G., 2005, *Pourquoi je suis devenu un rebelle. La Côte d'Ivoire au bord du gouffre*, Paris, Hachette
- Sosoo, L., 1986, *L'enseignement en Côte d'Ivoire : de 1954 à 1984*, Abidjan, Imprimerie nationale
- Spivak, G. C., 2006, *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Amsterdam
- Spivak, G. C., 2011, *Nationalisme et imagination*, Paris, Payot
- Sylla, L., 2001, « Ethnicité et multipartisme. Le modèle occidental d'état à l'épreuve du tribalisme », *Kasa Bya Kasa n° 1 Revue Ivoirienne d'Anthropologie et de Sociologie*, Abidjan : Presses Universitaires de Côte d'Ivoire, pp. 161-186

- Sylla, L., 2006, *Existe-t-il un modèle universel de démocratie ?*, Abidjan, CERAP
- Tado, O. & Chazaud, P., 2012, *Football, religion et politique en Afrique. Sociologie du football africain*, Paris, L'Harmattan
- Taguieff, P.-A., 2007, *L'illusion populiste. Essai sur les démagogies de l'âge démocratique*, Paris, Flammarion
- Tavarès, P. F., 2005, *Sur la crise ivoirienne. Considérations éparses*, Abidjan, NEI
- Tessy, D. B. A., 1992, *La démocratie par le haut en Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan.
- Théroux-Bénoni, L.-A. & Bahi, A., 2008, « À propos du rôle des médias dans le conflit ivoirien », *Frontières de la citoyenneté et violence politique en Côte d'Ivoire*, Jean-Bernard Ouédraogo et Ebrima Sall, Eds., Dakar, CODESRIA, pp. 199-217
- Théroux-Bénoni, L.-A., 2009, *Manufacturing conflict? An ethnographic study of the news community in Abidjan, Côte d'Ivoire*, Thèse de Doctorat, Université de Toronto
- Thévenot, E., 1996, *Histoire des Gaulois*, Paris, PUF, Que-sais-je ? 9^{ème} éd.
- Tiacoh, C., 1995, « L'identité nationale et le refus d'être l'autre », *L'ivoirité ou l'esprit du nouveau contrat social du président Henri Konan Bédié, Actes du forum CURDIPHE, ETHICS n°1*, PUCI, pp. 37-42
- Tiacoh, C., 1999, « L'histoire de la conscience de l'ivoirité », R. Niamkey-Koffi, éd., *La question de l'éligibilité. Réformes institutionnelles en Côte d'Ivoire*, Abidjan, PUCI-ADIR, pp. 191-212
- Tinel, F & Guichaoua, Y, 2002, « Les jeunes : une génération à la croisée des cultures », Philippe Hugon, Georges Photios Tapinos & Patrice Vimard, eds, *La côte d'Ivoire à l'aube des défis du XXI^e siècle : défis démographiques et développement durable*, Paris, Karthala, pp.435-470

- Touraine, A., 1965, *Sociologie de l'action. Essai sur la société industrielle*, Paris, Livre de poche, nouvelle édition 2000
- Touraine, A., 1974, *Pour la sociologie*, Paris, Seuil
- Touraine, A., 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard - Livre de poche.
- Touraine, A., 1994, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Fayard
- Touré, A., 1981, *La civilisation quotidienne en Côte d'Ivoire. Procès d'occidentalisation*, Paris, Karthala
- Touré, A., 1985, *Les petits métiers à Abidjan. L'imagination au service de la conjoncture*, Paris, Karthala
- Touré, A., 2008, *Alassane Dramane Ouattara. Destin et liberté*, Paris, Sépia
- Touré M., 2000, « Immigration en Côte d'Ivoire : la notion de 'seuil tolérable' relève de la xénophobie. (Extraits) », *Politique Africaine* n°78, pp. 75-93
- Tudesq A.-J., 1998, *Journaux et radios d'Afrique aux XIX^{ème} et XX^{ème} Siècle*, Paris, GRET.
- Turner, V., 1988, *The anthropolgy of performance*, New York, PAJ Publications
- UNJCI/OLPED, 1996, *L'état de la presse en Afrique de l'Ouest*, Abidjan, Fondation Friedrich Ebert
- UNJCI, 1999, *Actes du séminaire sur le thème : « Les médias ivoiriens face aux élections de l'an 2000 »*, Yamoussoukro, 14-17 octobre (NP).
- Vergès, J., 2006, *Crimes contre l'humanité. Massacres en Côte d'Ivoire*, Paris, Pharos/Jacques-Marie Laffont
- Verschave, F.-X., 2004, *De la Françafrique à la Mafiafrique*, Bruxelles, Tribord
- Vidal, C., 1991, *Sociologie des passions (Côte d'Ivoire, Rwanda)*, Paris, Karthala

- Warnier, J.-P., 2003, *La mondialisation de la culture*, Paris, La Découverte
- Watzlawick, P., 1973, *Une logique de la communication*, Paris, Seuil
- Weber, M., 1963, *Le savant et le politique*, Paris, 10/18
- Weber, M., 1995, *Economie et société 1. Les catégories de la sociologie*, Paris, Agora Pocket
- Winkin, Y., 2000, *La nouvelle communication*, Paris, Seuil
- Winkin, Y., 2001, *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*, Paris, Seuil
- Wolikow, S., 1998, « L'histoire du temps présent en question », *Territoires contemporains*, Hors série n°5, pp. 9-24
- Wolton, D., 1997, *Penser la communication*, Paris, Flammarion
- Wondji, C., 1965, « La Côte d'Ivoire occidentale, période de pénétration pacifique (1890-1908) », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, n°180-181, pp. 346-381
- Wondji, C., 1986, « Chanson et culture populaire en Côte d'Ivoire », *La chanson populaire en Côte d'Ivoire*, Wondji, C. & al. (Eds), Paris, Présence africaine, pp. 11-24
- Yao, G. R., 2002, « Luttres politiques et reconstructions des identités collectives en Côte d'Ivoire (1990-2001) », *Journal des anthropologues*, n°88-89, pp.161-183
- Yao, G.R., 2008, « La production d'une identité autochtone en Côte d'Ivoire », *Journal anthropologues*, n°114-115, pp. 247-275
- Yéo, O E., 2012, *Idéologie politique et conflit en Côte d'Ivoire. Une analyse du discours politique sur l'identité nationale*, Dakar, CODESRIA

Zadi, Z. B., 1990, « Introduction à la connaissance de la poésie orale de Côte d'Ivoire », *Annales de l'université d'Abidjan. Traditions orales, Série J, Tome V*, pp. 5-44.

Zadi, Z. B., 2008, *Les quatrains du dégoût*, Abidjan, NEI

Zakpa Koménan, R., 1999, « Code de la nationalité et code électoral », *Réformes institutionnelles en Côte d'Ivoire. La question de l'éligibilité*, Robert Niamkey-Koffi (ed.), Abidjan, PUCI, pp. 111-133

Ziegler, J., 2008, *La haine de l'Occident*, Paris, Albin Michel

Ziegler, J., 2011, *La faim dans le monde expliquée à mon fils*, Paris, Seuil

Discographie

Alain Sawaya, 2003, « Terre d'Ivoire »,

Alpha Blondy, 1998, « Guerre civile », Album *Yitzhak Rabin*, Alpha Blondy Productions/Une Musique

Alpha Blondy, 1998, « Armée française », Album *Yitzhak Rabin*, Alpha Blondy Productions/Une Musique

Alpha Blondy, 1996, « Unité nationale », Album *Grand Bassam Zion rock*, Alpha Blondy Solar System Productions

Alpha Blondy, 1992 « Multipartisme (Médiocratie) », Album *Masada*, Alpha Blondy Productions

Alpha Blondy, 1989, « Coup d'Etat », Album,

Alpha Blondy, 1987, « Elections Koutcha », Album *Revolution*, EMI Pathe Marconi

Alpha Blondy, 1986, « Politiqui », Album,

Bi Pomi Junior, 2009/2010(?), « Allons aux élections »

Bobby Yodé et Les potes de la rue, 1991, « Ziopin »

Bobby Yodé, 2001, « Ivoirien »

Collectif Youssoumba, 2002, « On veut s'amuser »

Dickaël Liadé, 1996, « Démocratie »

Dickaël Liadé, 2009/2010(?), « Allons aux élections »

Espoir 2000, 1999(?), « Abidjan », Album *Le bilan*, Moradisc, Productions

Espoir 2000 « Ivoirien » (Album *Série C*, 1997/Believe 2008)

Espoir 2000 « Xénophobie » (Album *Gloire à Dieu*, 2006)]

Jean-Baptiste Seaka, 1966, « Ma chère patrie », Grand prix de la chanson ivoirienne, [Vinyle 45 t], Paris, Philips

Les Garagistes, 2000, « Titrologue », Album *Titrologues*, Showbiz 123

Les Garagistes, 2003, « Wakalomé », Album *Tapis rouge*, Showbiz 147

Les Garagistes, 2003, « Ivoilien », Album *Tapis rouge*, Showbiz 147

Les Garagistes, 2003, « Gagagnini », Album *Tapis rouge*, Showbiz 147

Les Garagistes, 2003, « Tous coupables », *Tapis rouge*, Showbiz

L'enfant Yodé, 1991, « Les Côcôs »

Ndyaye Yero, « Abidjan lagune », dans le film *Moi un noir* de Jean Rouch 1958, La pléiade

Poignon, 1990, « Zomanmanzo »,

Ray Barretto, 1968, « Abidjan »,

Résistance D.J., 2004, « La Côte d'Ivoire c'est pour nous »

Rochereau, 1968, « Abidjan métropole »,

Serges Kassy, 1992, « Min révolté »,

Tiken Jah Fakoly, 2002, « Le pays va mal », Album *Françafrique* [CD], Paris, Barclay

Tiken Jah Fakoly, 2000, « Cours d'histoire », Album *Cours d'histoire*, Globe Music

Tiken Jah Fakoly, 1999, « On a tout compris », Album *Mangercratie*, Blue Silver

Sigles et acronymes

CCCE : Commission consultative constitutionnelle et électorale

CNCA : Conseil national de la communication audiovisuelle

CNP : Conseil national de la presse

CURDIPHE : Cellule universitaire de recherche et de diffusion des idées et des actions du président Bédié

CURPF : Cellule universitaire de réflexion du Front populaire ivoirien

EGCI : Encyclopédie générale de la Côte d'Ivoire

FEANF : Fédérations des étudiants d'Afrique noire en France

FENAAPCI : Fédération nationale des agoras et parlements de Côte d'Ivoire

FPI : Front populaire ivoirien

GRTO : Groupe de recherche sur la tradition orale

IES : Institut d'ethno-sociologie

IHAAA : Institut d'histoire, d'art et d'archéologie africains

ILA : Institut de linguistique appliquée

ILENA : Institut de littérature et d'esthétique négroafricaines

INA : Institut national des arts

INSAAC : Institut national supérieur des arts et de l'action culturelle

LMP : La majorité présidentielle

OLPED : Observatoire de la liberté de la presse, de l'éthique et de la déontologie

PDCI : Parti démocratique de Côte d'Ivoire

PETV : Programme d'éducation télévisuelle

RDR : Rassemblement des républicains

RGCI : Rassemblement des grins de Côte d'Ivoire

RGPH : Recensement général de la population et de l'habitat

RHDP : Rassemblement des Houphouétistes pour la démocratie et la paix

UNJCI : Union nationale des journalistes de Côte d'Ivoire

Résumé

Affirmation identitaire développée au fil des décennies coloniales et postcoloniales, l'ivoirité, qui a fait l'objet d'âpres débats, serait à l'origine de la crise ivoirienne. Mais l'ivoirité n'est-elle qu'une manœuvre politicienne ou serait-elle plutôt l'expression d'un nationalisme prodigue ? Ce livre revient sur le concept, remonte ses origines, décortique les conditions et le contexte de la création d'un nationalisme culturel qui, progressivement, prend la direction d'un nationalisme ethnique. Le phénomène ivoiritaire s'inscrit dans une historicité déjà ancienne qui se nourrit de revendications et d'affirmations culturelles. Il apparaît comme une continuité logique de la politique d'ivoirisation des emplois et du capital des années 1970. Un véritable consensus sur la question de l'ivoirité apparaît chez tous les tenants du pouvoir de 1960 à 2010. Leurs différentes gestions de la citoyenneté et plus largement de la question identitaire, les différents « mouvements » de l'ivoirité en témoignent. La rhétorique ivoiritaire est une réponse donnée par les dirigeants en mal d'imagination politique face aux problèmes posés par la crise multiforme à laquelle le pays est confronté. Quels peuvent alors être les effets – l'effcience et l'efficacité – symboliques de l'ivoirité sur les jeunes, les médias au sens le plus large voire même la politique ivoirienne postcoloniale en Côte d'Ivoire ? Ce livre privilégie alors une approche « par le bas » insistant notamment sur le travail des jeunes dans des institutions médiatiques, des chansons populaires, des espaces de discussions de rues créés par les jeunes (« agoras, parlements et grins »). Le rapport des jeunes à l'ivoirité est recherché à travers de tels « analyseurs sociaux ». Ce faisant, il aborde des aspects de la crise ivoirienne et, inévitablement, les élections présidentielles de 2010 et les enjeux de la crise qui s'en est suivie.

« UN DES QUESTIONNEMENTS FORTS DE CET OUVRAGE EST L'ANALYSE DE LA DIMENSION POLITIQUE DE L'IVOIRITÉ. CE LIVRE VIENT ALORS À SON HEURE, JE DIRAIS MÊME QU'IL ÉTAIT PLUS QUE TEMPS D'INTERROGER LE CONCEPT ET LA RÉALITÉ DE L'IVOIRITÉ. L'AUTEUR, DANS UN MOUVEMENT DIACHRONIQUE ET SYNCHRONIQUE, AVEC UNE CLARTÉ REMARQUABLE ET DANS UN STYLE VIVANT, FAIT LE BILAN DE CE CONCEPT ; IL EN EXPLORE AVEC PÉDAGOGIE LES HEURTS ET MALHEURS ET ÉCLAIRE LA MANIÈRE COMPLEXE DONT IL A BOULEVERSE LA VISION IVOIRIENNE DE L'AUTRE, ET SURTOUT CONTINUE DE MARQUER PLUSIEURS JEUNES. »

**GADOU DAKOURI, SOCIO-ANTHROPOLOGUE, INSTITUT D'ETHNO-SOCIOLOGIE,
UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE**

Affirmation identitaire développée au fil des décennies coloniales et postcoloniales, l'ivoirité, qui a fait l'objet d'âpres débats, serait à l'origine de la crise ivoirienne. Mais l'ivoirité n'est-elle qu'une manœuvre politicienne ou serait-elle plutôt l'expression d'un nationalisme prodigue ? Ce livre revient sur le concept, remonte ses origines, décortique les conditions et le contexte de la création d'un nationalisme culturel qui, progressivement, prend la direction d'un nationalisme ethnique. Le phénomène ivoiritaire s'inscrit dans une historicité déjà ancienne qui se nourrit de revendications et d'affirmations culturelles. Il apparaît comme une continuité logique de la politique d'ivoirisation des emplois et du capital des années 1970. Un véritable consensus sur la question de l'ivoirité apparaît chez tous les tenants du pouvoir de 1960 à 2010. Leurs différentes gestions de la citoyenneté et plus largement de la question identitaire, les différents «mouvements» de l'ivoirité en témoignent. La rhétorique ivoiritaire est une réponse donnée par les dirigeants en mal d'imagination politique face aux problèmes posés par la crise multiforme à laquelle le pays est confronté. Quels peuvent alors être les effets – l'effcience et l'efficacité – symboliques de l'ivoirité sur les jeunes, les médias au sens le plus large voire même la politique ivoirienne postcoloniale en Côte d'Ivoire ? Ce livre effectue aussi une approche «par le bas» insistant notamment sur le travail des jeunes dans des institutions médiatiques, des chansons populaires, des espaces de discussions de rues créés par les jeunes («agoras, parlements et grins»). Le rapport des jeunes à l'ivoirité est recherché à travers de tels «analyseurs sociaux». Ce faisant, il aborde des aspects de la crise ivoirienne et, inévitablement, les élections présidentielles de 2010 et les enjeux de la crise qui s'en est suivie.

AGHI BAH est Maître de Conférences au Département des Sciences de la communication et Chercheur au sein du Centre d'Etudes et de Recherche en Communication de l'UFR Information Communication & Arts à l'Université Félix Houphouët-Boigny (Abidjan, Côte d'Ivoire). Ses travaux se déploient sur trois axes actuellement réinterrogés dans le cadre de son Groupe de Recherche en Anthropologie de la Communication : «communication pour la santé», «usages des technologies de l'information et de la communication», «médias politiques et espaces publics» en Côte d'Ivoire.



Langaa Research & Publishing
Common Initiative Group
P.O. Box 902 Mankon
Bamenda
North West Region
Cameroon

ISBN 978-9956-728-88-6



9 789956 728886